Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen „Ephraem Syrus“

Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte

von

Prof. Dr. theol. A. Vööbus

aus Tartu (Dorpat) Estland

Baltische Universität

Pinneberg

1947

Contribution of Baltic University

Pinneberg, 1947 **Nr. 57**

Beth Mardutho Library
Malphono Abrohom Nuro Collection

Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen „Ephraem Syrus“

Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte

von

Prof. Dr. theol. A. Vööbus
aus Tartu (Dorpat) Estland

Baltische Universität
Pinneberg
1947

Contributions of Baltic University
Pinneberg, 1947 No. 57

Untersuchungen über die Authentizität einiger asketischer Texte, überliefert unter dem Namen "Ephraem Syrus"

Ein Beitrag zur syrischen Literaturgeschichte.

Prof. Dr. A. Vööbus.

So wie am Anfang der klassisch-griechischen Literaturgeschichte das homerische Problem steht, befindet sich am Anfang der syrischen Literaturgeschichte das des Ephraem. Dieser Gigant unter den syrischen Schriftstellern hat uns nicht nur eine gewaltige Masse von Schriften hinterlassen, sondern uns zugleich mit ihnen eine Fülle von Problemen aufgegeben.

Wir besitzen heute eine riesige Menge von verschiedenartiger Literatur, die mit dem Namen Ephraems verbunden ist. Ihr Umfang ist auf dem Gebiet des Syrischen geradezu unvergleichlich [1]). Dabei wissen wir, daß wir noch nicht einmal mehr im Besitz aller Schriften sind, die einst seiner fleißigen Feder entflossen sind. Ein Teil ist im Laufe der Zeiten verloren gegangen. Bei manchen dieser in der Originalsprache verlorengegangenen Schriften sind wir in der glücklichen Lage, sie in den Übersetzungen noch vor uns zu haben. So gesellt sich zu dem syrischen Material noch eine Menge von griechischen, armenischen, arabischen Übersetzungen. Andere Sprachen kommen weniger in Betracht. Wenn man jetzt auf diese Masse von Literatur schaut, dann kann man sie mit einem riesigen Konvolut vergleichen, das ungeordnet verschiedenartige Bestandteile hat: es enthält echte und authentische Werke, aber auch Bedenken erwekkende fremde Schriften, die irgendwie, auf heute nicht mehr feststellbarem Wege, unter die echten Schriften geraten sind, die einst mit dem Namen des großen Kirchenvaters und edessenischen Mönches dekoriert und verbunden die Verfasserschaft Ephraems unberechtigt beanspruchen. Baumstark sagt darüber: „andererseits kann es freilich von vornherein keinem Zweifel unterliegen, daß jene Masse auch nicht weniges Unechte und noch mehr Unsicheres enthält" [2]).

1) A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, 31—52.
2) ibid. 32.

Dieser bunte literarische Nachlaß wälzt heute das Urteil darüber, was in dieser Masse echt ist und tatsächlich dem Ephraem angehört, und was als fremdes Gut betrachtet und ausgeschaltet werden muß, auf die Schulter der Kritik. Dieses Material kritisch zu schichten und nach dem wahren Wert zu ordnen, ist die Aufgabe der künftigen Forschung, die damit eine der schwersten Fragen in der syrischen Literaturgeschichte zu lösen hat. Es wird wohl eine lange Zeit in Anspruch nehmen, bis schließlich die Vorarbeiten erledigt sein werden, um dieses ganze literarische Problem zu lösen. Aber auch dann wird es uns in vielen Detailfragen wohl für immer Rätsel bieten, die unlösbar bleiben werden.

Unter der gesamten Ephraem-Literatur bilden die asketischen Texte eine Art selbständige Gruppe von besonderem Charakter. Es sind hauptsächlich Arbeiten im metrischen Stil. Das kann nicht Zufall sein. Diese Form ist hier zweifellos absichtlich gewählt. Wir nehmen hier Anlaß, uns dessen zu erinnern, was Chabot über die poetische Form dieses literarischen Nachlasses sagt: „Saint Ephrem voulait propager ses enseignements sous la forme d'hymnes et d'homélies métriques; il imprima au genre poétique créé par Bardesane le caractère que devait conserver ce genre de composition qui occupe une si large place dans la littérature postérieure des Syriens."[3]) Im Testament Ephraems lesen wir wie er seinen Schülern eindringlich ans Herz legt seine Ermahnungen immer im Gedächtnis zu behalten.[4]) Wenn wir nun bedenken, was Hieronymus über das Rezitieren von Schriften Ephraems sogar in Gottesdiensten nach der Lesung zu sagen weiß[5]), dann kann wohl kaum der Gedanke von der Hand gewiesen werden, daß Verse Ephraems asketischen Inhalts in den Kreisen der Mönche auswendig gelernt worden sind und in den Mönchszellen rezitiert wurden. In der geistigen Beeinflussung der Mönche müssen diese metrischen Stücke einst eine beträchtliche Rolle gespielt haben, und wir können in ihnen den Auftakt der bewußten Beeinflussung und Führung des Mönchtums sehen.

Das ist aber nicht alles. Diese Stücke enthalten Angaben, die diese Sammlung zu einer wahren Fundgrube machen. Sie bieten uns Wertvolles über asketische Erscheinungen, Vorstellungen über die Askese, Beobachtungen über die zeitgenössischen Zustände des

3) I. B. Chabot, Littérature syriaque, Paris 1934, 27.

4) Ecoutez mes préceptes, ô mes disciples, et souvenez-vous de mes paroles; ne deviez pas de ma foi et ne vous écartez de mes leçons. Le Testament XVIII, éd. et trad. par R. Duval. Paris 1901, 37, 68 sq.

5) Ephraem Edessenae ecclesiae diaconus, multa Syro sermone composuit, et ad tantam venit claritudinem, ut post lectionem Scripturarum publice in quibusdam ecclesiis ejus scripta recitentur. De viris illustribus CXV. Migne, Patrologia latina XXII, 707 B.

Mönchtums — mit einem Wort, wir haben es hier mit Dokumenten zu tun, die in dem gesamten Nachlaß quantitativ wohl einen bescheidenen Platz einnehmen, uns dabei aber historische Aspekte bieten. Vom Standpunkt der syrischen Kirchengeschichte aus gesehen verdienen sie besonders beachtet zu werden. So ist es vielfach begründet, wenn gerade diese Texte das Interesse des Historikers erwecken.

Diese Sammlung von Texten, aus kürzeren und längeren Stücken bestehend, die nach Inhalt und Form sehr mannigfaltig sind, prätendiert, einstimmig der Feder Ephraems entflossen zu sein. Aber beim näheren Zusehen wird es einem klar, daß in diesem Chor so manche Stimmen nicht klar und hell klingen und etliche darin sogar eine wahre Kakophonie hervorrufen.

Nun hat das Problem, ob und welche Schriften echt und welche unecht sind, bisher auf die Lösung warten müssen. Der erste Versuch, den Nachlaß Ephraems kritisch zu sichten und den Kern der echten Schriften herauszuschälen, durchgeführt von dem englischen Wissenschaftler F. C. Burkitt[6]), hat wohl zu einer Siebung des literarischen Materials geführt, aber von den asketischen Schriften wurde nur ein kleiner Teil der Prüfung unterzogen. Dadurch haben erstens ein Brief an die Bergbewohner als eine Schrift in Prosa[7]) und zweitens von den metrischen Arbeiten die Hymnen über Abraham Qîdûnajâ[8]) und Julianos Sābâ[9]) in die Reihe der echten Schriften Ephraems Eingang gefunden. Auf andere asketische Schriften hat die Untersuchung Burkitts sich nicht ausgedehnt, und so ist diese Frage in ihrem vollen Umfang durch ihn nicht aufgeworfen worden.

Nach Burkitt hat sich aber kein anderer gefunden, der sich mit dieser kritischen Frage beschäftigt hätte. Dadurch hat man aber das einfach nur übernommen, was Burkitt festgestellt hat. Die anderen Schriften, die durch Burkitt bei seiner Nachforschung beiseite geschoben worden sind, haben Duval[10]), Baumstark[11]) und zuletzt Chabot[12]) entweder als fragwürdig bezeichnet oder einfach verschwiegen.

Und doch ist die Lösung der Frage wünschenswert, nicht nur vom Standpunkt der syrischen Literaturgeschichte aus, sondern, wie wir schon gesagt haben, dient sie der historischen Forschung, die die Schriften als kritisch gewürdigte Quellen gut gebrauchen kann.

---

6) S. Ephraim's Quotations from the Gospel, Cambridge 1901. Texts and Studies Vol. VII, 2.
7) ibid. 24.
8) ibid.
9) ibid.
10) R. Duval, La littérature syriaque, Paris 1907, 334.
11) Geschichte der syrischen Literatur 50.
12) Littérature syriaque 28 sq.

So kann die Erforschung der Geschichte des syrischen Mönchtums, die schon vor einer Generation ein dringendes Desiderat gewesen ist, nicht über den toten Punkt kommen, bis die Frage nach dem Wert der Quellen aufgeworfen und dadurch eine solide Grundlage für die Weiterarbeit geschaffen wird.

Um in meinen Bemühungen über den Quellenwert der Schriften ein selbständiges Urteil zu bekommen, habe ich sie einer vielseitigen Prüfung unterzogen. So beschäftigte ich mich eingehend mit dem Brief Ephraems an die Bergbewohner, der seit Burkitt durchweg als echt gilt[13]). Dabei erwies es sich, daß die letzte Hälfte des Briefes keinen kritischen Stoß vertragen kann. Ich habe außerdem der von Lamy herausgegebenen Sammlung von Texten[14]) eine besondere Arbeit gewidmet, die ich anderswo veröffentlichen zu können hoffe. Die vorliegende Arbeit aber hat die Aufgabe, die übrigen asketischen Stücke zu untersuchen, die uns in verschiedenen Ausgaben zur Verfügung gestellt sind. Dabei bin ich mir bewußt, daß es durch den ersten Versuch kaum gelingen kann, alle Fragen in Einzelheiten endgültig zu klären. Dieser Versuch ist aber jedem Historiker unumgänglich notwendig, der an die Aufgabe herantreten will mit der Absicht, diese Texte als Quellen zu verwenden.

I.

Das erste Dokument, das wir untersuchen, ist der Text, den Zingerle nach einer vatikanischen Handschrift herausgegeben hat[1]). Derselbe Text ist auch später noch einmal herausgegeben worden durch Ignatius E. Rahmani nach einer Handschrift in Šarfah[2]). Außer kleineren und belanglosen Abweichungen bietet der Text von Šarfah an vielen Stellen Ergänzungen, die gewöhnlich kürzer sind als eine Strophe, ausgenommen am Ende, wo eine ganze Strophe hinzugekommen ist. Alle diese Ergänzungen bieten inhaltlich nichts Nennenswertes, wohl aber ermöglichen sie uns an einer Reihe von Stellen eine bessere Lesart[3]).

Nun wollen wir sehen, welche Beobachtungen der Text uns ermöglicht, der den Titel trägt: „Über die Selbstentäußerung (eigentlich: Mangel) der Trauernden und der Höhlen- und Erdgruben-

13) siehe meine Arbeit: A letter of Ephrem to the Mountaineers. A literary critical contribution to Syriac patristic literature. Contributions of Baltic University No. 25. Pinneberg 1947.

14) S. Ephraem Hymni et sermones, ed. T. J. Lamy. Mechliniae 1902, IV, 159—186; 207—215; 225—239; 241—261.

1) S. Patris Ephraemi Syri Sermones duo, Brixen 1868, 3—28.

2) Hymni de virginitate, II, 66—80.

3) Der Text von Zingerle hingegen scheint in den Versen 328, 349, 404, 604, 631, 655, 699 eine bessere Lesart zu bieten.

bewohner", und augenscheinlich an einen Novizen oder Anfänger im asketischen Leben geschrieben worden ist mit dem Zweck, das Leben der in den Wüsten und auf den Bergen wohnenden Mönche zu verherrlichen.

Zuerst verdient die Physiognomie des Mönchtums unsere Aufmerksamkeit. Das Mönchtum, das wir hier kennenlernen, trägt einen besonderen Charakter. Vor unseren Augen wird ein Milieu ausgebreitet, in dem nur das Alleinleben der Mönche bekannt ist. Überall herrscht allein die Anachorese. Die Mönche wohnen in den Wüsten und auf den Bergen und derjenige, der sich zufällig zu ihnen verirrt, kann hier kein Gespräch hören, wohl aber Weinen [4]). Denn die Mönche wohnen hier einsam, so wie sie hier auch einsam sterben, ohne daß jemand sie dabei bemerkt und ihnen beisteht. Erst später entdecken zufällig die anderen die entseelten Leiber. Überall hinterläßt der Text uns den Eindruck, daß das Mönchtum noch enthusiastisch ist, noch primitive und naive Formen aufweist und sich so noch in seinem Anfangsstadium befindet. Zugleich aber steht das Mönchtum der Welt gegenüber in seiner Reinheit des Geistes da. Das Ethos besitzt hier noch seine erste Frische. Das Mönchtum existiert isoliert in seiner Zurückgezogenheit von dem Kulturlande, von den Dörfern und Wohnsitzen, so daß noch überhaupt kein weltlicher Einfluß auf die mönchische Bewegung zu konstatieren ist.[5]) Ebenso ist hier auch keine Spur von dem Zusammenleben der Mönche und von Klöstern zu entdecken.

Alles, was wir aus unserem Dokument herauslesen können, entspricht vollkommen der Phase der asketischen Bewegung in Syrien und Mesopotamien, die wir gerade in der Lebenszeit Ephraems und in den folgenden Dezennien feststellen können.

Über die Zustände lassen wir uns am besten von Ephraem unterrichten. Das Mönchtum war damals schon eine starke und verbreitete Bewegung. Doch hat das Mönchtum in diesem Stadium sich entfaltet, ohne ein Bedürfnis danach zu spüren, sein Leben fester auszugestalten. Dadurch hat das Mönchtum eine besondere Signatur an seiner Stirn getragen, die in der Anachorese, in Individualismus, Enthusiasmus und in wilder Askese, verbunden mit einem primitiven Leben, bestand. Ephraem spricht nur von Mönchen in den Wüsten und auf den Bergen und sieht nur dort die Residenz der Mönche. [6]) Ebenso schildert er, daß das Mönchtum frei ist vom Joche der Welt und von der Sklaverei ihres Reichtums.[7]) Die De-

4) Hymni de virginitate II, 70, 20—21.

5) ibid. 71, 4—5.

6) Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei, aliorumque Opera selecta, ed. J. J. Overbeck, Oxonii 1865, 114, 10—11.

7) ibid. 117, 24—27.

markationslinie zwischen dem Mönchtum einerseits und der Welt andererseits ist noch klar gezeichnet. Ebenso eindeutig waren die Probleme des Mönchtums in dieser Phase der Entwicklung: sie bestanden darin, entweder in der Anachorese zu bleiben oder die asketische Lebensart, lokal verbunden mit Wüsten und Bergen, verlassend, heimzukehren ins Kulturland, in die Dörfer und Städte, wo nur die Welt herrscht.[8])

Unsere Untersuchungen über den Charakter des Mönchtums im dritten Viertel des IV. Jahrhunderts, durch Ephraem selber ermöglicht, werden noch ihrerseits durch die griechischen Quellen bei Theodoret bestätigt, der ältere Erinnerungen und wertvolle Traditionen von der ältesten Periode des Mönchtums aufbewahrt hat.[9]) Alle seine Mönchsgestalten, mit denen die älteste Verbreitung des Mönchtums in Mesopotamien und Syrien verbunden ist, entstammen den Bergen, Wüsten, Schluchten und Höhlen. Wie primitiv und labil die Anfänge gewesen sind, wird uns erst dann klar, wenn wir diese Reihe der altertümlichen Mönchsväter an unseren Augen vorbeiziehen lassen. Wenn in den Erzählungen auch manche Einzelheiten stilisiert sein können, kann der Gesamteindruck dadurch doch nicht wesentlich beeinflußt werden. Es ist klar, das Mönchtum in seiner ältesten Phase hat die asketische Weisheit nur in der Anachorese gesucht, der der Individualismus und das primitive Leben einen besonderen Inhalt verliehen hat.

Dagegen war damals das Klosterleben nur sehr sporadisch verbreitet.[10]) Diese Lebensart entsprach nicht dem Geschmacke der Mönche. Es sei hier auf eine interessante Notiz Ephraems über Julianos Sabâ verwiesen, aus der eine wohl allgemeine Maxime des damaligen Mönchtums in Mesopotamien erhellt. Ephraem erzählt, wie die Anschauung, daß der Bau eines Wohnsitzes und seine Ausstattung unerlaubt sei, zu den Grundsätzen des Julianos Sabâ gehört hat.[11]) Hier haben wir es wohl mit einem allgemein verbreiteten Grundsatz zu tun, der auch noch durch eine griechische Quelle zu uns spricht. Durch Theodoret können wir einen Blick in die Vorstellungswelt der Mönche werfen, und dabei sehen wir, wie widrig den Mönchen auch der kleinste Bau gewesen ist. Hier gibt Julianos den Mönchen die folgende Antwort: „Ich fürchte, ihr Männer, daß wir mit der Erweiterung der irdischen Wohnsitze die himmlischen

8) ibid. 115, 1—2; 117, 26—27; 118, 13—14.

9) Philotheos, Migne, Patrologia graeca LXXXII, 3, 1324 sqq; 1340 sqq; 1393 sq; 1400 sq, 1417; 1425 sq; 1456; 1464.

10) A letter of Ephrem to the Mountaineers 7 sqq.

11) Hymni et sermones, ed. Lamy III, 873.

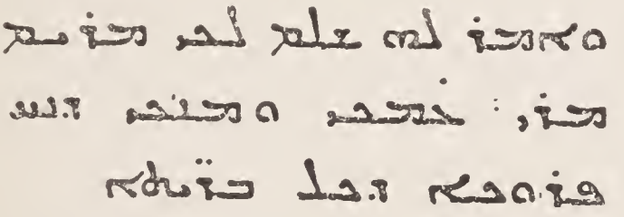
verengen, und doch sind jene zeitlich und dienen uns nicht lange, diese sind aber ewig und sie werden kein Ende haben![12])

Natürlich sind solche Grundsätze dem Entstehen und der Ausbreitung des Klosterlebens im Wege gewesen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß Ephraem nicht von Klöstern spricht, obwohl wir bei ihm Zusammenhänge kennen, wo dies dringend geschehen wäre, wenn die Klöster eben damals eine Rolle gespielt hätten. Es ist unnötig sie alle aufzuzählen, aber eine von solchen Stellen können wir als gutes Beispiel vorführen, die in einer Schrift Ephraems aufbewahrt ist, deren Herkunft durch die von Burkitt nicht erkannten[13]) Eigentümlichkeiten Diatessarons[14]), als echt bewiesen ist. Hier sagt Ephraem über eine Razzia der Araber — von einem Aufstand der Araber unter dem Kaiser Valens hat bekanntlich

12) Die Sehüler von Julian Sabâ baten ihn, sieh eine kleine Hütte als Abstellraum für ihre Gemüsegefäße bauen zu dürfen. Anfangs gewährte er ihnen diese Bitte nicht, doch später ließ er sieh endlich überreden und übergab die Sache in die Hände der Schüler, weil auf ihn die asketischen Übungen in der Wüste warteten. Ἐπανελθὼν δὲ μετὰ δεκάτην ἡμέραν, οἷά τις Μωϋσῆς ἀπὸ τοῦ ὄρους καὶ τῆς ἀφράστου θεωρίας καὶ θεασάμενος μείζωνα ἢ ἐβούλετο τὴν οἰκοδομὴν γεγενημένην. Δέδοικα ἔφη, ὦ ἄνδρες, μὴ τὰ ἐπὶ γῆς εὑρύνοντες καταγώγια σμικρύνωμεν τὰ οὐράνια.
Theodoretos, Philotheos II, Migne, Patrologia graeca LXXXII, 3, 1308 sq.

13) S. Ephraim's Quotations.

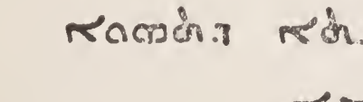
14) Dasselbe Stück, Ephraemi Syri Opera omnia, Syriace. Roma 1743, III, 507 CD, weist eine höchst eigentümliche Stelle auf:



„und er (der Engel) sagte ihr: Friede (sei) Dir, Maria, mein Herr (sei) mit dir und von dir geht auf der Heiland aller Welten."

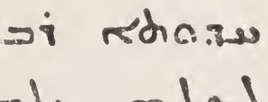
Diese Aussage erregt unser Aufsehen, weil Christus hier uns als Weltheiland erscheint, so daß die kosmische Bedeutung seines Kommens hier deutlich durchblickt. Außerdem ist diese Auffassung mit der Verkündigung des Engels verbunden — beide merkwürdige Tatsachen, die mit keinem kanonischen Evangelium zu erklären sind.
Den richtigen Faden bekommen wir in die Hand, wenn wir feststellen, wie Lk. 2, 10: ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ in den syrischen Versionen wiedergegeben ist:

Die Pešitta und Syrs.



„eine große Freude die wird der ganzen Welt zuteil."

Das arabische Diatessaron.



„eine große Freude wird der ganzen Welt zuteil."

Bar 'Ebrajâ in seiner Chronik — folgendes:

ܒܝܬ ܩܕܝܫ̈ܐ ܐܝܬ ܠܢ ܥܡ ܟܘܢ ܕܚܪܒ̈ܝܢ ܘܕܡ
ܐܝܬ ܟܢܫ̈ܐ ܕܚܪܒ̈ܝܢ ܐܢ ܒܢ̈ܝ ܗܓܪ ܐܝܬ
ܕܫܕ̈ܘ ܘܕܪܡ̈ܘ ܠܗ ܒܓ̈ܪܡ̈ܝ ܩܕ̈ܝܫ̈ܐ
ܘܒܪ̈ܝ ܩܕ̈ܝܫ̈ܐ ܕܦܙ̈ܪ̈ܘ ܠܗ ܒܓ̈ܪ̈ܡ̈ܝ ܩ̈ܕ̈ܝ̈ܫ̈ܐ .

„Mitleid erwecken sollen Dir mit uns die zerstörten Altäre und die verwüsteten Kirchen; zerstört haben sie die Söhne der Hagar; zertreten haben sie das Heiligtum und zerstreut die Gebeine der Hei-

---

Daraus sehen wir, wie wir einen Fall vor uns haben, wo die Lesart Pešittas jeglicher griechischen Überlieferung spottet, das bedeutet, die der Pešitta jeglicher griechischen Überlieferung spottet, das bedeutet, die sest, wo λαός mit *'almâ* „Welt" ersetzt ist. Dieselbe Eigentümlichkeit wurde auch in das arabische Diatessaron übergeleitet, während aber der Wortlaut des persischen Diatessaron: „che sarà a tutto il popolo" zeigt, daß seine syrische Vorlage mit dem griechischen Original zusammengelaufen ist, cf. Notizia su un Diatessaron persiano tradotto dal siriaco, G. Messina. Biblica et orientalia No. 10. Roma 1943, 116. In der Tat, Tatian hat den Begriff „Welt" in die Geburtsgeschichte gebracht.

Aber noch mehr. Bei Ephraem machen wir Beobachtungen, daß in seinem Weihnachtsevangelium die Vorstellung von dem Welt-Heiland gestanden hat. Wir zitieren hier eine Stelle, Hymni et sermones, ed. Lamy II, 590, die wohl nicht ein ausgeprägtes Zitat weitergibt, die aber uns keinen Zweifel hinterläßt, welche uns interessierende Eigentümlichkeit sein Evangelientext verborgen hat:

ܟܝ ܡܛܠ ܕܫܡܗ ܪܒ̈ܐ ܒܡ̈ܕ̈ܝ̈ܢܬ̈ܐ
ܘܒܟ̈ܢ̈ܫ̈ܐ ܕܩ̈ܗ̈ܠ̈ܐ ܕܡ̈ܫ̈ܝ̈ܚ̈ܐ
ܕܝܠܕ̈ܬ ܠܡ̈ܫ̈ܝ̈ܚ̈ܐ ,ܦ̈ܪ̈ܘ̈ܩ̈ܐ ܠܥ̈ܠ̈ܡ̈ܐ .

„wohl dir, weil deine große Glorie in
den Städten und Gemeinden glänzt, weil
du den Messias geboren hast, den Heiland
der Welt."

Noch öfter stoßen wir auf sehr deutliche Reminiszenzen über den Welt-Heiland, in Verbindung mit demselben Verb, dem wir oben begegnet sind. ibid. II, 593, 629; IV, 583, 593. Dieselbe Eigentümlichkeit ist dank der treuen Übersetzung sogar ins Griechische übergeleitet worden:

οὐ φύσεως ἦν ἔργον
ἄνευ ἀνδρὸς συλλαβεῖν
τὴν παρθένον Μαρίαν
καὶ ἄνευ φθορᾶς τεκεῖν
τὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.

S. Ephraem Syri, Opera, ed. S. J. Mercati. Monumenta biblica et ecclesiastica I. Romae 1915. I. 46.

ligen“ [15]). Außer den syrischen Schriften können wir noch seine armenischen Übersetzungen uns zu Hilfe nehmen. In einer spricht Ephraem von den verschiedenen religiösen und kultischen Handlungen und Einrichtungen, aber von den Klöstern ist hier nicht die geringste Spur zu finden.[16]) Und tatsächlich, soweit wir einen Blick werfen können auf das bedeutendste Zentrum des mesopotamischen Christentums in Edessa, können wir auch dort noch kein Kloster vorfinden.[17]) Auch haben wir keinen Grund anzunehmen, daß das Bild anderswo wesentlich anders ausgesehen hätte. Alle diese Quellen zeigen uns eindeutig, wie man damals auf dem mesopotamischen Boden die mönchischen Fragen löste. Wird also das Dunkel, das auf dem Mönchtum des IV. Jahrhundert in Mesopotamien liegt, durch die kritische Arbeit etwas gelichtet, dann wird dort nur die Anachorese sichtbar, und bloß an der Peripherie werden schwache Konturen der Klöster erkennbar.

Daß wir es im Mönchtum des Zeitalters Ephraems mit einer eigenartigen Phase zu tun haben, wird noch durch andere Beobachtungen bestätigt. Die primitiven Zustände des ersten Stadiums sind nicht geblieben. Schon einige Dezennien nach Ephraems Tode sind im Mönchtum trotz Widerstandes große Umwälzungen zustande gekommen. In dieser Zeit hat sich die klösterliche Lebensart einge-

---

Noch weiter. Auch das Zusammengehen der altlateinischen Texte mit den altsyrischen weist seinerseits auf Diatessaron zurück. Wohl haben wir mehr keine altlateinischen Handschriften, die diese eigentümliche Erweiterung noch erhalten haben, aber sicher hat sie einst da gestanden. Denn, von wo sonst als von dort ist diese eigentümliche Lesart in die altdeutschen Texte gekommen. So lesen wir zu unserer Überraschung in den altdeutschen Predigten: *ich chunde iv grozze mandunge div allir werlt ze vröden wirt von div daz iv hivte geborn ist der heilant dirre wèrlt,* cf. Verdeutschung der Evangelien und sonstige Teile des Neuen Testaments von den ersten Anfängen bis Luther, H. Vollmer. Bibel und deutsche Kultur IV, Potsdam 1935, 156. Über diese Erweiterung in anderen altdeutschen Handschriften in Stuttgart, Berlin, Zürich und Lübeck, siehe daselbst. Die hier einst benutzten altlateinischen Unterlagen sind uns verlorengegangen, aber doch nicht spurlos. Auf dem Boden der liturgischen Überlieferung können wir ihnen auf die Spur kommen. In einem Responsorium der Matutin der ambrosianischen Weihnachtsliturgie in Mailand ist die Verkündigung des Engels folgendermaßen weitergegeben worden: ecce annuntio vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus hodie Salvator mundi, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae. Manuale Ambrosianum, ed. M. Magistratti, Mediolani 1904, III, 59, cf. 61. Und sogar in der altspanischen Liturgie, im Breviarium Gothicum ist sie durch eine Antiphona wiedergegeben: ecce annuntio vobis gaudium magnum, quod erit universo populo: hodie natus est nobis Salvator mundi, Liturgia mozarabica, Migne, Patrologia latina LXXXVI, 116.

15) Opera omnia, Syriace III, 507. DE.

16) *Srboyn Ephremi matenagrouthiunkh, Wenetik* 1836, II, 262 cf. 263.

17) A letter of Ephrem to the Mountaineers 8.

drängt und allmählich, aber zäh hat die Zahl der Mitarbeiter, die im Dienste der cönobitischen Bewegung arbeiteten, zugenommen. So waren die Klöster bald imstande, eine Konkurrenz mit den Hütten, Schluchten und Erdlöchern aufzunehmen. Die Zahl der Klöster ist jetzt gewachsen, und sie haben in der mönchischen Bewegung schon ein großes Gebiet für sich erobert. So hat sich nach einiger Zeit das Bild der Umgebung Edessas gründlich geändert und ist neu gestaltet — umgeben von einem Netz von Klöstern — überliefert. Ohne Zweifel ist das Bild auch anderswo verändert worden. Einige Jahre vor Mitte des fünften Jahrhunderts spricht Theodoret schon von Tausenden von Klöstern in Mesopotamien und Syrien. [18])

Wenn wir nun unser Quellenmaterial analysieren, dann können wir die Anfänge dieser Umwälzung auf die Jahrhundertwende ansetzen, vielleicht sogar etwas früher. Als die besten Zeugen kommen folgende in Betracht. Zuerst das Zeugnis des Ishaqs, der uns eindeutig bestätigt, daß das zeitgenössische Mönchtum diese Wandlung durchgemacht habe. Äußerlich ist das Bild unter den Augen seiner Generation anders geworden. Die kleinen und primitiven Hütten, die der alten Generation des Mönchtums als Wohnsitze gedient haben, sind den neuartigen Formen gewichen, die er mit den grandiosen Zügen der Kirchen vergleicht [19]), so daß nach seinen Worten statt primitiver Wohnsitze wuchtige Paläste entstanden sind.[20])

Außer diesem Zeugnis sind wir im Besitz anderer, die ebenso deutlich die Umwälzung zeichnen. Das wichtigste ist, daß diese Umwälzung in den Reihen der Mönche selbst eine Reaktion verursacht hat, in der die primitiven Anschauungen noch einmal sich zu ihrer alten Kraft aufgerafft haben. Solche Anzeichen kann man schon in den letzten Dezennien des IV. Jahrhunderts beobachten.[21])

18) Οἱ μὲν γὰρ κατὰ συμμορίαν ἀγωνιζόμενοι μυρία δὲ τοιαῦτα συστήματα. . . Philotheos, Migne, Patrologia graeca LXXXII, 3, 1484 C. Μυρία δὲ τοιαῦτα καὶ ἀριθμὸν νικῶντα φιλοσοφίας ἐστὶ φροντιστήρια , οὐκ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ δὲ μόνον , ἀλλὰ καὶ κατὰ πᾶσαν τὴν Ἑω. ibid. 493 D.

19) Sancti patres monachis parva monasteria reliquerunt, quia tantummodo ad sustentationem corporis refugium temporaneum aedificaverant. Quia terrena non curabant, simplex habitatio eis sufficiebat. Nam totus labor vitae eorum circa coelestem tantum versabatur habitationem. Sed hi heredes desides patrum illorum sedulorum reliquerunt altitudinem et profundo se implicuerunt. Dilataverunt multiplicaveruntque domus, et hac occasione monasterii dilatati multos etiam discipulos congregaverunt, magnum numerum quaerentes, tamquam reges vel duces exercituum. Isaaci Antiocheni Opera omnia, ed. G. Bickell, Gissae 1873—77, II, 149.

20) ibid. II, 338.

21) Vie d'Alexandre L'Acémète, éd. par E. de Stoop, Patrologia orientalis, Paris 1911, VI, 678, 681, 682, 690 sq.

Diese Kämpfe haben im Mönchtum eine Krise verursacht, weil der Geschmack des syrischen Mönchtums nicht sogleich bereit war, das fremde Vorbild zu befolgen, sondern selber nach eigenem Gutdünken seine mönchischen Fragen lösen wollte. Die Komplikationen dieser Krise haben Erscheinungen mit sich gebracht, die beweisen, daß das Mönchtum dadurch innerlich mit der Welt in Kontakt gekommen ist. Als die mönchische Bewegung sich nicht mehr mit dem Gebiet der Wüsten und der Berge deckte, sondern ihre Grenzen bis dicht zu den Ortschaften reichten und sogar mit den Dörfern und Städten näher Fühlung nahmen, so ist auch der weltliche Geist hier und da in die bisher isolierten Positionen des Mönchtums eingedrungen.[22]) Diese Schatten gehörten zu der neuen Entwicklungsphase.

Es wird Zeit, daß wir nach dieser Abschweifung wieder den Faden unserer Untersuchung aufnehmen. Alle diese Vorbemerkungen waren nötig, um die Angaben in unserem Dokument in das gehörige Licht zu rücken. Das Ergebnis unserer Abschweifung ist, daß das Milieu, das wir in unserem Dokument vor uns haben, in die älteste Phase des Mönchtums gehören muß. So hat unser Dokument die erste Prüfung bestanden.

Wenn wir nun unser Schriftstück unter dem Gesichtspunkt durchsuchen, was es uns über die Person des Autors selbst verraten könnte, dann läßt es uns nicht ohne Anhaltspunkte. Einmal erwähnt der Autor „unseren Bund“ [23]). Dadurch aber hat er uns den Beweis ausgehändigt, daß, wenn er dem Adressaten ein Bruder sein will, diese Aussage tiefer gedeutet werden muß, und er selber tatsächlich einer ist, der in die Reihen der Mönche gehörte. Auch diese Aussage führt uns zu Ephraem.

Es scheint, daß wir eine Stelle, die man bei näherer Betrachtung nicht unbeachtet beiseite legen darf, so deuten können, daß Ephraems Person sogar mit gewisser Deutlichkeit hervortritt. Diese Stelle ist folgende: „Eine Menge von Frauen unseres Bundes wählten, um nur nicht dem Manne anzugehören, mutig den Tod“[24]). Es scheint, daß hier eine Andeutung verborgen liegt, die wir gut ausnutzen können. Das hier betonte Moment war gerade in der

22) Bei Ishaq begegnen wir öfters den Klagen über die verschiedensten Verfallserscheinungen im Mönchtum, Opera omnia I, 232, 238, 242, 288, II, 146, 148, 168, 170, 180.

23) Hymni de virginitate II, 75, 21.

24) ibid. 20—21.

ܠ ܟܬܒ ܐܚܬܐ ܡܢ ܡܢ ܕܒܥܐ ܕܟܘܢ
ܕܢܬܒܥ ܚܕ ܒܥܠܡ ܕܐܢܬܬ .

parsistischen Umgebung des Sassanidenreiches akut, wie die persischen Märtyrerakten, die diese Tatsache öfters fixiert haben[25]), uns lehren. Jedenfalls dokumentiert dieses Detail, daß der Autor auch engere Beziehungen mit dem Mönchtum und Christentum des IV. Jahrhunderts in Persien gehabt haben muß. Das alles paßt zu dem, was wir von der Lebensgeschichte Ephraems wissen, der auf der Grenzscheide persischen und römischen Syrertums steht.

Unsere bisherigen Überlegungen nötigen uns das Erkannte noch nach verschiedenen Seiten auszuweiten.

Bei näherem Zusehen läßt sich unschwer feststellen, daß wir in unserem Schriftstück überall auf die gleichen Anschauungen und Gedanken stoßen wie sie uns aus den echten Werken Ephraems vertraut sind.

Zuerst erscheint in unserem Text die Vorstellung vom Mönchtum als einem Bußinstitut, das lokal mit den Bergen und Wüsten verbunden ist. Der Gedanke, daß gerade Berge und Wüsten die Gefallenen wieder gesund machen, ist der Tenor, der durch das ganze Schriftstück geht. Viele, die durch die Sünden gefallen waren und sich zurückgezogen haben in verlassene Gegenden[26]), haben dort das Terrain betreten, wo sie Gottes Gericht spürten, Erneuerung erlebten und sich wieder aufrichteten[27]). Diese Gedanken sind tatsächlich identisch mit den Anschauungen Ephraems und sogar in der charakteristischen Formulierung[28]).

Dann zieht das Verständnis für das Ziel der Askese unsere Aufmerksamkeit auf sich. In unserem Text herrscht die Anschauung, daß die Askese gegen den menschlichen Körper gerichtet ist, und sie so als mortifikatorisch zu bezeichnen ist. Wiederholt spricht der Autor mit Verherrlichung von denen, die den eigenen Körper vernichtet und zerstört haben[29]). Das alles sind Klänge aus der Welt, in der Ephraem heimisch ist[30]). Zum Unterschied dazu, vergleiche man, wie wir z. B. bei Ishaq auf die Anschauung stoßen, die der Askese den mortifikatorischen Zweck abspricht und sie nur gegen die Seele gerichtet sieht[31]).

---

25) Acta martyrum et sanctorum, ed. P. Bedjan, Parisiis 1890—97, II, 236, 361, 638.
26) Hymni de virginitate II, 75, 10—11.
27) ibid. 76, 15—16.
28) Opera selecta 116, 11.
29) Hymni de virginitate II, 76, 8—11; 17—19.
30) Opera omnia, Syriace III, 626 A.
31) Quid peccaverunt tibi membra? Pugna potius cum mente tua! Externa te non ad peccatum inducunt, quia tota pugna tua cum internis gerenda est. Sed etiamsi concupiscentia a corpore abscidi posset, non tamen ideo mutilatores membrorum suorum justitiam consequerentur. Eo ipso enim, quod membrum suum mutilavit, satanae victoriam in pugna concessit, ita ut hic signum illud cruentum tamquam praedam venationis, qua homo captus est, monstrare posset. Opera omnia II, 262 sqq.

Interessant ist es, das Verhältnis zwischen unserem Schriftstück und Ephraem von einer anderen Perspektive aus zu betrachten. Unser Autor ist ein Biblizist, dem die großen Gestalten des Alten und Neuen Testaments als Muster des Mönchtums gedient haben. Er hat die Überzeugung, daß das Mönchtum schon in der Bibel vorgezeichnet ist. Hier werden wir wieder an Ephraem erinnert, der überall gern ebenso nach den biblischen Gestalten greift, und dazu neigt, dem Mönchtum dasselbe überweltliche Oreol umzuflechten [32]). Um noch eine Detailbeobachtung hervorzuheben, sei hier nur eine Paraphrase von Dan. IV, 30 genannt, durch die die Mönche charakterisiert werden [33]). Was einem hier an Sinn und Deutung dunkel bleibt, wird uns erst dann klar, wenn wir dieselbe Erklärung bei Ephraem in seinem Briefe nachlesen [34]).

Endlich lohnt es sich, uns unser Schriftstück noch von rhetorischen, stilistischen und lexikalischen Gesichtspunkten aus zu prüfen. Diese genaue Nachprüfung zeigt, daß die Rhetorik sich ganz mit derjenigen Ephraems deckt. Überraschend ist es uns, daß dieselben Phrasen, die wir bei Ephraem lesen [35]), auch hier zu finden sind [36]). Ebenso kann man in der Terminologie nichts Fremdes beobachten [37]). Ich habe eine Reihe von Ausdrücken und Begriffen näherer Prüfung unterzogen, und das hat meine Überzeugung gefestigt, daß wir hier tatsächlich mit der Sprache und dem Vokabular Ephraems zu tun haben, deren Eigentümlichkeiten besonders dann ans Licht treten, wenn man sie mit derjenigen des Ishaqs vergleicht.

Ich breche ab; die ephraemische Art des Schriftstückes wird wohl ausreichend ans Licht getreten sein.

So hat die innere Kritik uns zu Ergebnissen geleitet, die uns zu Ephraem geführt haben. Eigentlich könnten wir uns schon mit dieser Beweisführung begnügen, aber es bietet sich noch eine Möglichkeit, das alles noch einmal zu überprüfen. Es bleibt uns nämlich

---

32) Opera selecta 113, 5; 114, 4; 117, 5—6; 9—12; 124, 11—13; 127, 1—7. Hymni et sermones, ed. Lamy III, 757, 14—16; 21—22; 769, 18-19; 777, 31—32; 881, 18—27; 919 ultim. — 921, 3.

33) Hymni de virginitate II, 71, 1—4.

34) Opera selecta 116 sq.

35) Hymni et sermones, ed. Lamy IV, 151, 11; cf. Opera omnia, Syriace II, 337.

36) Hymni de virginitate II, 71, 5—19.

37) Hier sei nur einiges erwähnt: Die Bezeichnung der Mönche durch „*parûsâ*" ibid. 66, 5; 72, 18, verbal benutzt ibid. 75, 9, ist bei Ephraem der übliche Ausdruck cf. Opera selecta 113, 10; 114, 4, 6; 118, 13; 126, 15. Hymni et sermones, ed Lamy III, 821, 25. Der Begriff des Leidens „*(c)hasâ*" verbunden mit dem Mönchtum, op. cit. 70, 12—13. 17; 71, 2; 75, 2—4, 12, 15—16, kommt bei Ephraem ebenso oft vor, cf. Opera selecta 122, 14; Hymni et sermones, ed Lamy III, 757, 30; 759, 2; 779, 26. 28; 803, 19; 917, 15. Über „*(c)hârûtâ*" (Freiheit) op. cit. 66, 18, siehe Hymni et sermones, ed Lamy III, 869, 9. Ebenso vergleiche Hymni de virginitate II, 67, 21 mit Opera selecta 118, 13, cf. 117, 26—27.

ein Weg, die in unserem Texte sich befindenden neutestamentlichen Zitate zu untersuchen, um den Charakter des durch den Autor benutzten Evangelienkodex festzustellen.

Bekanntlich hat Ephraem einen besonderen Evangelientext, die Harmonie von Tatian, das sog. Diatessaron[38]) benutzt[39]). Auch bezüglich einiger einst offengebliebener Stellen ist man später zur Erkenntnis gekommen, daß Ephraem überhaupt keinen anderen Text als Diatessaron gekannt hat[40]), und jetzt ist es höchst spannend, das Ergebnis dieser letzten Prüfung abzuwarten, denn unter allen Umständen soll dieses Resultat maßgebend bleiben. Das wird auch zeigen, ob wir bisher den richtigen Weg gegangen sind.

Bevor wir an die Untersuchung herantreten, bemerken wir, daß in unserem Stücke alle diejenigen Zeichen fehlen, die gegen den durch Ephraem benutzten neutestamentlichen Kanon[41]) sprechen. In unserem Texte begegnen wir keinem Zitat aus den katholischen Briefen, noch aus der Apokalypse.

Und nun wenden wir uns den neutestamentlichen Zitaten zu, die der Text uns bietet. Als erstes kommt in Frage die Stelle[42]), die in folgender Weise wiedergegeben ist.

ܕܟܠ ܕܠܐ ܛܥܝܢ ܠܙܩܝܦܐ . . .
ܠܐ ܡܨܐ ܢܗܘܐ ܠܝ ܬܠܡܝܕܐ

„Jeder der nicht das Kreuz trägt, kann mir nicht Jünger werden."

Damit kann die Stelle von Lk. 14,27 gemeint sein, die im Griechischen folgendermaßen lautet: ὅστις οὐ βαστάςει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής. Wie weit aber unsere Lesart von dem Wortlaut der Pešitta und auch von anderen altsyrischen Versionen abweicht, zeigt uns die folgende Skizze:

---

38) Wir benutzen den üblichen Namen, vergessen aber dabei nicht, daß die Titelform eigentlich „Diapente" heißen soll, wie die Untersuchung von A. Baumstark uns zeigt. Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron. Biblica. Roma 1935, XVI, 289 sqq.

39) S. Ephraim's Quotations from the Gospel.

40) „Also . . . hat Ephräm, soweit man bis heute sehen kann, keinen anderen Evangelientext benutzt und näher gekannt, als Tatians Diatessaron. Die Anzeichen für Benutzung eines anderen Evangelientextes erweisen sich als Trug, wenn man sie schärfer ins Auge faßt." J. Schäfers, Evangelienzitate in Ephräms des Syrers Kommentar zu den Paulinischen Schriften. Freiburg i. B. 1917, 47.

41) Über den Apostolos Ephraems siehe W. Bauer, Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des 4. Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche. Gießen 1903, 50 sqq.

42) Hymni de virginitate II, 66, 9—11.

	Graecus	Pešitta	Syrus Sin.	Syrus Cur.
Mt. 10,38	λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ	ܢܣܩܠ ܘܐܡܝܬܗ	ܢܣܩܠ ܘ	ܢܣܩܠ ܨ
Mt. 16,24	ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ	ܢܣܩܘܠ ܘܐܡܝܬܗ	omit.	ܢܣܩܘܠ ܘ
Mk. 8,34	ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ	ܢܣܩܘܠ ܘܐܡܝܬܗ	ܢܣܩܘܠ ܘ	omit.
Lk. 9,23	ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ	ܢܣܩܘܠ ܘܐܡܝܬܗ	ܢܣܩܠ ܘ	ܢܣܩܠ ܨ
Lk. 14.27	βαστάζει τὸν σταυρὸν	ܢܣܩܠ ܨܠܝܒܗ	omit.	ܢܣܩܠ ܨ

Die vorangehende Statistik ist lehrreich. Interessant ist es, daß die griechischen Texte zwischen drei Verben schwanken, während die syrische Überlieferung bei der Pešitta und ebenso bei den beiden Altsyrern hier für ein und dieselbe verbale Aussage eine Vorliebe zeigen. Dagegen schwanken aber die Syrer bei dem Nomen, welches im Griechischen einheitlich wiedergegeben ist. Noch wichtiger ist es uns, daß diese syrischen Textzeugen Lesarten enthalten, durch die es uns klar wird, daß unser Zitat aus keiner der eben erwähnten syrischen Versionen entnommen sein kann.

So lassen uns alle syrischen Versionen vollkommen im Stich. Und trotzdem kann unser Zitat nicht durch eine freie Wiedergabe erklärt werden, denn erstens haben wir mit einem wohlbekannten Zitat zu tun und außerdem wird es im Text noch ausdrücklich betont, daß das dargebotene Wort „geschrieben steht“ [43]).

Die Frage, wie nun unsere Stelle im Diatessaron gestanden hat, darf nicht durch Syr^{c} und Syr^{s} irregeleitet werden. Auch das arabische Diatessaron fällt hier aus, das überall da, wo eine materielle Deckung mit der Pešitta vorliegt, methodisch entwertet ist[44]). Man muß andere Wege suchen, wie der Wiedergabe im Diatessaron auf die Spur zu kommen ist.

Doch sind wir in der glücklichen Lage, einige Beobachtungen zu machen, die für die Lösung unseres Rätsels sehr wichtig sind. Wir gehen von der Beobachtung aus, daß Ephraem anderswo ein Zitat hat, wo dasselbe Verb und Nomen benutzt wird[45]), eine Tatsache, die desto merkwürdigier ist, weil es bei ihm wiederholt vorkommt. Diese Beobachtung ist von Wichtigkeit, weil sie uns den richtigen Faden an die Hand gibt. Es macht nicht viel aus, daß Ephraem hier Joh. 19,17a zitiert. Denn erstens zeigt Ephraem uns, wie diese Stelle im Diatessaron wieder gegen die Pešitta gestanden hat, die

43) ibid. Zeile 12.

44) Tatiani evangeliorum harmoniae arabice, ed. A. Ciasca, Romae 1888, 60.

45) Hymni et sermones, ed. Lamy III, 867, 13. 9.

auch hier ihrer gewöhnlichen Lesart Folge leistet. Aber was uns hier wichtiger ist — Tatian hat den griechischen Ausdruck βαστάζων tatsächlich gerade mit diesem syrischen Verb wiedergegeben, das auch in unserem merkwürdigen Zitat benutzt ist. Wenn man die Art Tatians kennt, wie er auf das sprachliche Gewand seines Werkes Wert legt, könnte man das schon für einen genügenden Grund annehmen, daß er dieses Verb konsequent auch anderswo, gewiß auch bei der Lukasstelle, wiedergegeben hat.

Aber so bescheiden brauchen wir diesmal nicht zu sein, daß wir uns allein mit der Vermutung begnügen wollen, weil andere Beobachtungen noch möglich sind, die den Grad der erreichten Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erheben. Es ist ein interessanter Beitrag, wenn der syro-palästinensische Text des Palästinalektionariums ebenso dasselbe Verb bietet[46]). Dieser Sachlage können wir eine Bedeutung zusprechen. Denn bei systematischer, vergleichender Durcharbeitung des auf das Diatessaron zurückgehenden Materials der syropalästinensischen Textüberlieferung stößt man immer wieder auf einzelne Stellen, von denen aus blitzartig der ganze Fragenkomplex mit solcher Helle beleuchtet wird, daß es unbegreiflich erscheint, wenn man den Zusammenhang dieser Texte mit der tatianischen Textüberlieferung unbeachtet läßt und einseitig nur den griechischen Charakter der Unterlage betont. Diese Texte sind betreffs der tatianischen Grundlage keineswegs so irrelevant, wie man es gewöhnlich angenommen hat.

Es hilft uns noch einen großen Schritt weiter, wenn wir ein neues Zeugnis durch Doctrina Addai zu Rate ziehen,[47]) welches die folgende Stelle aufweist:

ܟܡܐ ܕܦܩܕ ܠܢ ܡܪܢ ... ܘܟܕ
ܠܨܠܒܐ ܥܠ ܟܬܦܢ ܕܢܫܩܘ.

„So wie es uns von unserem Herrn befohlen ist ...
und als wir tragen Kreuze auf unseren Schultern."

Obwohl dieser Text uns im ersten Augenblick fremd erscheint, können wir mit seiner Hilfe trotzdem sehen, wie die Stelle in der merkwürdigen Fassung im Diatessaron gestanden hat. Zweifellos, wie wir uns gleich überzeugen werden, hat der Schreiber beim Anführen dieser Worte unser bekanntes Zitat vor Augen gehabt. Auch seine sonderbare Ergänzung kann nicht als eine willkürliche Erweiterung angesehen werden, sondern muß tatsächlich der ursprüng-

46) The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels, edited by A. Smith-Lewis and M. Dunlop Gibson, London 1899, 237.

47) The Doctrine of Addai, the Apostle, edited by G. Phillips, London 1876, 8.

lichen Fassung angehört haben, wie wir das aus der Überlieferung des Diatasseron erfahren können. Nur die Glücksumstände haben uns hier wichtige Gewährsmänner erhalten. So steht die Stelle in der mittel-niederländischen Diatessaron-Überlieferung: *die syn cruce non nemt op sinen hals ende volgt mi*[48]) und ebenso steht in einem in alt-englischem Dialekt geschriebenen Diatessaron: *who so wolde folowen hym he moste forsake hym self and nyme eueriche day his crouche vpon his bak and folowen hym*[49]). Den Textforscher muß es aufs höchste überraschen, wenn man in diesen entlegenen Textzeugen einer Wiedergabe begegnet, die im Umkreis der gesamten Überlieferung so ganz singulär dasteht. Durch dieses Zeugnis läßt sich die absolute Sondervariante des Zitates der Doctrina Addai als Erbe des Diatessaron beweisen. Daß wir in den Worten der Doctrina Addai tatsächlich die Gestalt des Zitates im Diatessaron zu erkennen haben, an dessen strengster Wörtlichkeit zu zweifeln daher nicht der mindeste Grund abzusehen ist, wird unter diesen Umständen jetzt als unbedingt gesichert gelten dürfen.

Dazu dürfen wir hier über das weitere Schicksal dieser Lesart des Diatessaron noch eine Beobachtung notieren. In der syrischen Literatur erfahren wir, eine wie große Rarität die Wiedergabe des Diatessaron später gewesen ist. Sie konnte sich in den bekannten altsyrischen Evangelienhandschriften nicht weiter erhalten, und später sind nur Bruchstücke des Zitates in seltenen Fällen greifbar. So stoßen wir in einer Stelle bei Denhâ auf das Zitat mit dem charakteristischen Verb und dieser merkwürdigen Ergänzung [50]) Dasselbe Verb tritt uns noch bei Georg dem Araberbischof entgegen [51]), und trotz der Konfusion sind die tatianischen Elemente noch in einem Zitat bei Jôhannan von Ephesos bemerkbar [52]). Wenn so die einen dieses, die anderen jenes Steinchen des ursprünglichen textlichen Mosaiks bewahrt haben, so weisen alle diese Trümmer ihrerseits darauf hin, daß sie von einer einst bestehenden besonderen Zitatform herstammen müssen.

Durch gute Zeugen blitzt so hier einmal ein Licht in der Finsternis auf und erleuchtet einen begrenzten Umkreis. In diesem Lichte kann unser Zitat nicht mehr als eine freie Wiedergabe gelten, sondern es hat sich tatsächlich als ein Zitat erwiesen, das im Dia-

48) De Levens van Jezus, ed. J. Bergsma. Bibliotheek van middelnederlandsche Letterkunde, Leiden 1898, 59.

49) The Pepysian Gospel Harmony, edited by Margery Goates. Early English Text Society, Original Series No. 157. London 1922, 57 § 60.

50) Histoire d'Ahoudemmeh et de Marouta métropolitains jacobites de Tagrit et de l'Orient, éd. par F. Nau. Patrologia orientalis, Paris 1906, III, 88.

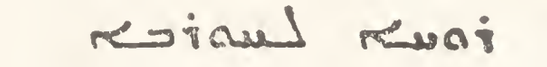
51) Poemi siriaci di Giorgio vescovo degli arabi, ed. V. Ryssel. Reale Accademia dei Lincei CCLXXXVIII. Rome 1892, 46, 310.

52) John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, ed. by E. W. Brooks, Patrologia orientalis. Paris 1923—26, XVII, 626.

tessaron gestanden hat. So ist die erste Prüfung über alle Erwartungen geglückt.

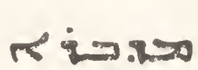
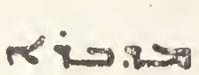
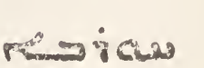
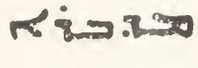
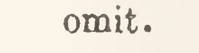
Einige weitere Zitate aus den Evangelien mögen das gewonnene Resultat noch verstärken.

Das zweite Zitat in unserem Texte ist sehr kurz und erscheint in folgender Form [53]):



„ihn führte hinaus der Geist in die Wüste".

Die folgende Skizze zeigt uns, was hier bei diesem Zitat so merkwürdig erscheint.

	Mt. 4, 1	Mk. 1, 12	Lk. 4, 1
Graecus.	ἔρημος	ἔρημος	ἔρημος
Pešitta.			
Syrus Sin.			
Syrus Cur.		omit.	omit.
Palest. Lect.		omit.	omit.
Zohrab.			

Ein Blick auf diese Statistik ist instruktiv. Sie zeigt, wie die Pešitta wohl in Lk. 4, 1 „*(c)hûrbâ*„ liest, aber trotzdem kann unser Zitat nicht aus der Pešitta entnommen sein, weil das in unserem Zitat verwendete Verb nicht in der Lukasstelle der Pešitta zu finden ist. In der Tabelle aber fällt uns etwas anderes auf. Der griechische Ausdruck ἔρημος ist überall in verschiedenen Versionen, auch bei den Syrern, immer mit ein und demselben Wort wiedergegeben worden, ausgenommen nur die Lukasstelle bei der Pešitta. Diese sehr merkwürdige Sachlage ist gegen jegliche griechische handschriftliche Überlieferung. In diesem Falle aber hat diese Abweichung methodisch eine besondere Bedeutung. Bekanntlich ist die Pešitta ein Produkt einer Revision, durch die eine altsyrische Evangelienhandschrift dem griechischen Vulgärtexte des antiochenischen Patriarchats angepaßt und dabei das altsyrische Gut eliminiert wurde. Diese Revision ist aber nicht gründlich genug und radikal gewesen, so daß eine Reihe von Eigentümlichkeiten der alten Grundlage durchgeschlüpft und noch deutlich im Texte der Pešitta erkennbar sind. In solchen Fällen kann die Pešitta selbst als Bewahrerin des Diatessaron-Textes gelten, wenn ihre Fassung gegen alle griechische Textüberlieferung steht. Zu diesen reizvollen Merkwürdigkeiten gehört bestimmt auch „*(c)hûrbâ*"

53) Hymni de virginitate II, 67.

übriggeblieben von dem altsyrischen Grundtext, der noch auf Diatessaron gefußt hat. Zugleich sehen wir auch, wie diese einst vorhandene altsyrische Handschrift hier mehr enthielt als die beiden bekannten Altsyrer.

Noch etwas ist hier bemerkenswert. Diese Inkongruenz ist nicht unbeachtet geblieben. Späterhin hat auch das Empfinden für die Notwendigkeit nicht ganz gefehlt, nachträglich die Revision zu vollziehen, denn in der Pešitta-Handschrift cod. 14,454 aus dem saec. VI oder VII hat man diese Unvollständigkeit beseitigt und „(c,'(*hûrbâ*, durch „*madbrâ*„ ersetzt[54]). Auch dieser Pešittakodex, den Theodor bar Kônî seinerseits in seinen Händen gehabt hat[55]). enthielt diese Stelle schon in der verbesserten Form.

So ist diesmal die Lesart Diatessarons auf methodologischem Wege erwiesen. Als bedeutsam ist hier noch hinzuzufügen, daß Ephraem gewöhnlich nur „*(c)hûrbâ*“ benutzt hat[56]). Ich sehe dies schon als ein ausreichendes Zeichen an, daß Ephraem in seinem Evangelientext „*(c)hûrbâ*“ gelesen hat. Denn hier dürfen wir nicht vergessen, daß Ephraem Wert darauf gelegt hat, die Aufenthaltsorte der Mönche gerade mit dieser Stelle des Evangeliums in Einklang zu bringen.

Das dritte Zitat[57]), befreit vom Anhang, hat hier die folgende Form:

ܗܘ ܕܐܒܕ ܢܦܫܗ ܒܓܠܠܝ ,ܗܘ
ܘܠܚܝܐ ܕܠܥܠܡ ܢܫܟܚ ,ܐܡܪ

„der verliert sich selbst meinetwegen,
wird finden das ewige Leben“.

Man könnte zunächst ratlos der Frage gegenüber zu stehen scheinen, mit welcher Stelle des kanonischen Textes wir es hier zu tun haben. Die Synoptiker bieten hier den folgenden Text:

Mt. 10,39.	Mt. 16,25.	Mc. 8,35.	Lk. 9,24.
ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.	ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν.	ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, καὶ τοῦ εὐαγγελίου, σώσει αὐτήν.	ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, οὗτος σώσει αὐτήν.

54) Tetraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum Versionem, ed. G. A. Gwilliam, Oxford 1901.
55) Liber scholiorum, ed. Addai Scher, Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores syri. Ser. II, tomus 66. Paris 1912, II, 84.
56) Opera selecta 113, 11; 114, 5, 12, 26; 115, 10; 116, 11; 117, 2, 5 et passim. Überhaupt in dem echten Teile des Briefes erscheint „*(c)hûrbâ*“ 10 mal, dagegen „*madbrâ*“ nur 3 mal.
57) Hymni de virginitate II, 75.

Man wird diesmal noch mehr dazu geneigt sein, in unserem syrischen Text, der sich mit keiner synoptischen Lesart deckt, bloß eine paraphrastische Wiedergabe zu sehen. Beim näheren Zusehen zeigen die Dinge doch ein anderes Gesicht.

Zuerst lohnt sich das Nachforschen in der altchristlichen Literatur des Orients reichlich, in der wir auf diese merkwürdige Lesart stoßen. Sie taucht auf dem Boden der christlich-arabischen Literatur in dem ersten Mimar des Theodor Abû Qurra über die Wahrhaftigkeit der Gesetzgebung des Mose auf[58]).

وقال من اهلك نفسه فى

شانى وجدها فى حياة الابد

„wer seine Seele verliert meinetwegen,
wird sie im ewigen Leben (im Leben der Ewigkeit) finden".

Vor uns steht dieselbe rätselhafte Gestalt. Näheres Nachforschen zeigt, daß Abû Qurra hier eine arabische Evangeliengestalt benutzt hat, deren Grundlage nicht auf einem griechischen Text beruhen kann, sondern auf einem syrischen Text und zwar nicht auf dem der Pešitta, sondern auf einer altsyrischen Form. Dieses führt uns zum Ergebnis, daß unsere Lesart sich tatsächlich in einer verlorenen altsyrischen Evangelienhandschrift befunden haben muß.

Und auf welche Überraschungen wir uns für diese Untersuchung vorbereiten müssen, können noch merkwürdige Entdeckungen lehren, die in unser Blickfeld treten. Dieselbe sonderbare Lesart spricht zu uns sogar durch eine koptische Quelle. Im Martyrium S. Jacobi Persae lesen wir[59]):

ϫⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲑⲛⲁⲓⲁⲕⲟ ⲛ̄ⲧⲉϥⲯⲩⲭⲏ
ⲉⲑⲃⲏⲧ ϥⲛⲁϫⲉⲙⲥ ⲉⲩⲱⲛϧ ⲛⲉⲛⲉϩ

„wer wird verlieren seine Seele meinetwegen,
wird finden sie im ewigen Leben".

Dasselbe Phänomen zeigt seine Spur sogar auf dem äthiopischen Sprachboden, wahrscheinlich über den koptischen in den äthiopischen übergeleitet[60]).

Was ist denn um diese so befremdliche und weitverzweigte Textgestalt, die unsere syrische Form zu einer so geheimnisvollen verwandelt?

58) Les oeuvres arabes de Theodore Aboucara, éd. C. Bacha, Beyrouth 1904, 147.

59) Acta martyrum, ed. I. Balestri et H. Hyvernat. Corpus scriptorum christianorum orientalium. Scriptores coptici, Ser. III, tomus 2. Paris 1925, II. 43.

Schon im griechischen Text werden manche Merkmale sichtbar, wenn wir zu den Synoptikern auch noch die Stelle Joh. 12, 25 zu Rate ziehen:

ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.

Nun deckt unsere syrische Lesart sich auch nicht mit dieser Johannes-Stelle. Es ist uns sehr lehrreich, hier zu beobachten, daß in unserem syrischen Zitat die beiden Verben von den Synoptikern stammen, wie auch zugleich der ganze Rahmen selber von den Synoptikern übernommen ist, während die ganze griechische handschriftliche Überlieferung nur bei I φ $^{b\ 1216}$ den Fall bietet, wo statt μισῶν steht ἀπολέσας[61]). Wohl aber tauchen in unserem Zitat noch Elemente auf, deren Ursprung bestimmt auf Joh. 12, 25 zurückzuführen ist. So genügt ein Blick auf die gebotene Zusammenstellung der verschiedenen Textformen, um sich von der Sachlage zu überzeugen. Daß unser Zitat ein harmonistisches ist, liegt auf der Hand, und zwar ist es so durchgeführt, daß der Rahmen der Synoptiker mit der Substanz des Joh. 12, 25 verschmolzen ist. Daß die Veranlassung solcher Harmonistik wie gewöhnlich das Diatessaron ist, unterliegt von vornherein keinem Zweifel. Diese Erkenntnis muß uns einen sicheren Wink geben, in welcher Richtung die völlige Lösung der Sachlage zu finden ist.

Wenn wir nun an die Diatessaron-Überlieferung herantreten, stellen wir zuerst im orientalischen Zweig der Überlieferung die Wortkargheit fest. Das arabische Diatessaron ist methodisch entwertet, das persische Diatessaron ist mir nur teilweise zugänglich und auch in den altgeorgischen Evangelientexten ist hier von der Harmonistik nichts mehr übrig geblieben.

Was uns aber unerwartet vor große Überraschungen stellt, ist der abendländische Zweig der Diatessaron-Überlieferung, der uns sonst öfters das echteste Gut treu aufbewahrt hat. Das einst auf eine altlateinische Vorlage sich stützende Diatessaron im altvenetia-

60) Nämlich in den Akten des für die Äthiopier größten Heiligen Eustathius hat der Zusammensteller einen Evangelientext benutzt, in dem unsere merkwürdige Lesart sich noch befindet. Trotzdem hier die Stelle kein ausgeprägtes Zitat ist, zeigt sie aber doch, wie der Autor diese Stelle in seinem ihm geläufigen Evangelientext gelesen hat:

ገደፋ ፡ ለነፍሱ ፡ በዝ ፡ ዓለም ፡ ከመ ፡
ይርከብ ፡ በመንግሥተ ፡ ሰማያት ።

„(wer) seine Seele verliert in dieser Welt,
um sie zu finden im Reiche der Himmel."

Monumenta Aethiopiae hagiologica, ed. B. Turaiev, Petropoli 1905, III, 36.

61) Die Schriften des Neuen Testaments, herausgg. H. von Soden, Göttingen 1913, 452.

nischen Dialekt lautet: che perderà per mi la vita corporale, guadagnarà la vita eternale de l'anima[62]) und noch einmal die Stelle in der anderen Fassung: e quello che perderà la soa anema en questo mondo per mi, si la guadragnarà en vita eterna[63]). Und dazu noch der Codex Claromontanus auf dem altlateinischen Boden: et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam in vitam aeternam[64]) contra Vulgata: et qui perdiderit animam suam propter me, inveniet eam.

Durch diese erstklassigen Zeugen der abendländischen Überlieferung ist nicht nur die Tatsache großartig bewiesen, daß im Diatessaron der Text der Synoptiker mit der Substanz der Johannesstelle kombiniert war, sondern sie schenken uns auch die Gestalt der Stelle, die sie treu aufbewahrt haben. Und diese Stelle ist tatsächlich nach der Regel zusammengestellt, daß nur die beiden Verben der Synoptiker gebraucht worden sind, dagegen diejenigen der Johannesstelle beiseite geblieben sind. Dadurch haben wir den Schlüssel in der Hand, um den Wert und die Bedeutung des merkwürdigen syrischen Zitates zu erkennen. Die sekundären Abweichungen des Zitates, die im Vergleich mit der abendländischen Überlieferung bemerkbar werden, können wir mit ruhigem Gewissen beiseite schieben, weil hier eine interne Frage des Diatessaronproblems vorliegt, der wir hier nicht nachzugehen brauchen.

Was dann weiter für den Diatessaronforscher von Interesse ist, ist die Tatsache, daß die tatianische Herkunft unseres Zitates diesmal nicht nur durch den harmonistischen Charakter bewiesen ist. Wenn wir das syrische Zitat in unserem Dokument näher betrachten, erkennen wir, wie unserem Zitat eine andere Auffassung zugrunde liegt. Von der „Seele" ist hier keine Rede mehr — „*nafsâ*", bedeutet im Syrischen nicht allein „Seele", sondern vor allem „Person" und „selbst" — und das, was man findet, ist nicht mehr die „Seele", sondern „ewiges Leben". Es ist klar, bei der Formulierung des harmonistischen Textes ist auch ein anderer exegetischer Grundgedanke maßgebend gewesen. Ist denn diese Eigentümlichkeit auch von Tatian aus zu erklären? Wie lautete nun der syrische Text im Diatessaron, welche Spuren hat er hinterlassen, und was ist aus diesen Spuren zu erkennen?

Hierbei ist es wichtig zu erwähnen, daß C. Peters besonders die Aufmerksamkeit auf Tatian als den Exegeten gelenkt hat, der in der Gestaltung der Harmonisation auch exegetische Gesichtspunkte im Auge behalten hat.[65])

62) Il Diatessaro in volgare italiano. ed. V. Todesco, A. Vaccari, M. Vatasso. Testi inediti dei secoli XIII—XIV. Studi e Testi 81. Città del Vaticano 1938, 49.

63) ibid. 120.

64) Itala, herausgegeben von A. Jülicher, Berlin 1938, I, 63.

Es besteht kein Zweifel daran, daß der griechische Ausdruck ψυχή die ursprüngliche Vorstellung, wie sie auf dem originalsemitischen Sprachboden gedacht war, auf andere Bahn geleitet hat. Durch ψυχή war die neue Vorstellung von dem Verlust und zugleich auch von dem Finden der „Seele" eingeführt. Dem scharfen Blick Tatians konnte das nicht unbemerkt bleiben, der neben der formalen Seite auch den Inhalt nicht außer Acht gelassen hat. Seine Korrektur ist durch die Überzeugung geleitet worden, daß Christus nicht von der „Seele" gesprochen habe, sondern von der „Person" und von eigenem „Selbst". Als ein geborener Syrer konnte Tatian leicht die Eigenart des semitischen Idioms durchschauen. Aber auch in der Umgebung waren solche Vorstellungen vom Sich-Selbst-Verlieren, wenn das Leben erhalten werden soll, greifbar, denn im zeitgenössischen Judentum waren sie vorhanden und sind auch in einem ältesten Traktat in Mischna fixiert.[66]) Bei der damaligen engen Verbindung zwischen dem Judentum und dem Christentum in Mesopotamien konnten diese Anschauungen ihm nicht unbekannt gewesen sein. So hat Tatian mit der Harmonisation zugleich auch den ursprünglichen Sinn hier restituiert. Christus erwartet das Verlieren von sich „selbst" und dafür findet man nicht mehr „*nafsâ*" sondern schon deutlich ausgedrückt „das ewige Leben".

Nun haben wir es hier nicht mit einer bloßen Vermutung zu tun, um mit ihrer Hilfe für die Abweichung im Zitat eine plausible Erklärung zu suchen, sondern wir haben hier etwas Wichtiges darzustellen. Die Nachwirkung dieser exegetischen Korrektur ist nicht spurlos verlorengegangen, und sie ist fähig, für sich selber zu sprechen. Auf dem armenischen Boden können wir wohl nichts beobachten, weil „*anjn*" ein Äquivalent für den syrischen Ausdruck auch im Sinne der „Person" und „selbst" ist und oft als Reflexivum gebraucht wird. Was wir aber bei den altgeorgischen Versionen bemerken, ist höchst beachtenswert.

---

65) Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung. Orientalia christiana analecta 123. Roma 1939.

66) Unter den verschiedenen hier gestellten Fragen interessiert uns die folgende:

מא יעביד איניש ויחיה אמרו ליה ימית עצמו
מא יעביד איניש וימות יחיה את עצמו :

„Was soll ein Mensch tun, daß er lebe? Sie sagten: sein Selbst ertöten. Was soll ein Mensch tun, daß er sterbe? Sein Selbst erhalten." Tamid 32a.

Altgeorgische Version.	Die georgische Vulgata.
და რომელმან წარიწუედი-	და რომელმან წარიწუედი-
დოს თავი თჳსი ჩემთჳს	დოს სული თჳსი ჩემთჳს
მან ჰოოს იგი	მან ჴჰოოს იგი
„und welcher verliert sich sel≈ ber meinetwegen, der wird fin≈ den ...“ [67]	„und welcher verliert seine Seele meinetwegen, der wird finden sie.“ [68]

Das Gesuchte haben wir vor uns. Hier ist „*thawi*“ „Person“ ver≈bunden mit einem Reflexiv≈Pronomen und bedeutet „selbst“. So hat die Handschrift von Adysh das tatianische Element gut er≈halten, in den anderen Handschriften ist die Stelle durch die geor≈gische Vulgata retuschiert worden. In der Tat, Tatians exegetische Korrektur ist so klar gewesen, daß sie bestimmt auch von den anderen Übersetzungen einst übernommen, später aber der An≈passung zum Opfer gefallen ist.

So hat sich unser syrisches Zitat in seiner harmonistischen wie auch seiner exegetischen Beschaffenheit als echter Text Tatians er≈wiesen. Wir haben hier die Gestalt festgestellt, die höchst selten ist, deren Spur wohl in der arabischen, koptischen und äthiopischen Literatur zu finden ist, dagegen aber hat die syrische Literatur, aus≈genommen diese Stelle in unserem Dokument, bisher keine andere Parallele aufgewiesen. Man sieht, wie ertragreich diese Zeilen unseres Dokumentes für die Diatessaronforschung nach verschiedenen Sei≈ten hin sind.

Uns ist es geglückt, dreimal den Zitatentext vom Diatessaron festzustellen, und zwar in solch originaler Form, die unverstümmelt anderswo nicht mehr greifbar ist. Auch im Sinaipalimpsest und Curetonianus sind sie nicht erhalten geblieben, und deshalb waren wir gezwungen auf anderem Wege vorzudringen, um deren bisher unbekannte Gestalt ans Licht zu bringen. Es besteht kein Zweifel, der Autor unseres syrischen Stückes hat tatsächlich den Text des Diatessaron benutzt und nach ihm zitiert.

Wir sind mehr als befriedigt, denn durch dieses Resultat wird auch das durch die innere Kritik erworbene Ergebnis als richtig erwiesen. Es besteht für mich kein Zweifel, daß unser Stück die

67) Im georgischen Texte steht noch *igi* = er, sie, es, in gleicher Form im Nominativ wie im Akkusativ. Augenscheinlich gehört das Wort einer späteren Korrektur an und hat mit dem Texte keinen Zusammen≈hang. The Old Georgian version of the Gospel of Matthew, edited by R. Blake. Patrologia orientalis 1933, XXIV, 58.

68) ed. Petropoli 1818.

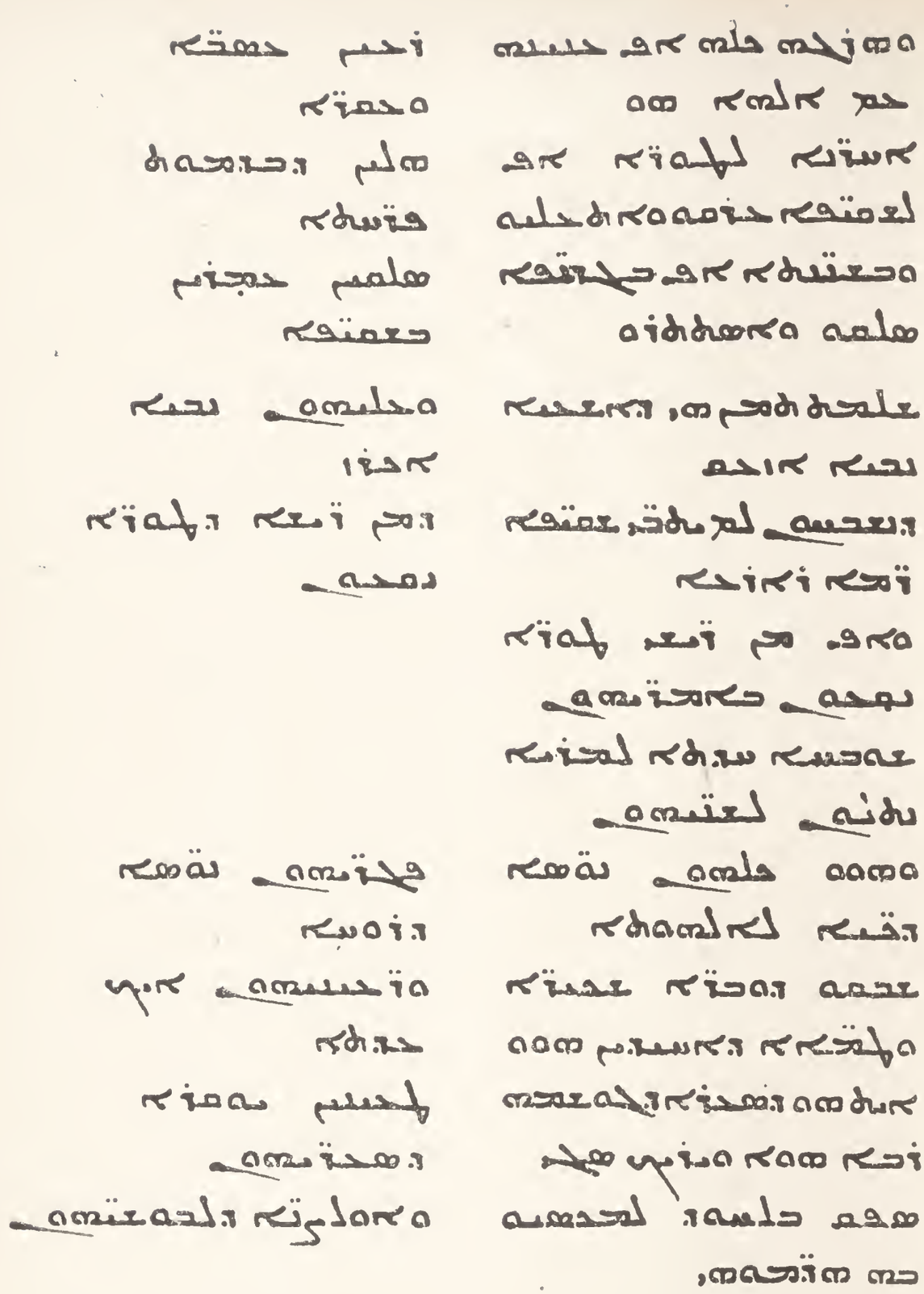
Autorschaft Ephraems mit demselben Recht tragen kann, wie andere Stücke, die wir jetzt als echt ansehen.

Wir wollen jetzt das folgende Stück in derselben Ausgabe übergehen und einen anderen Text mit dem Titel: „Mêmrâ über die Einsiedler und Trauernden" einer Betrachtung unterziehen, den Zingerle im Jahre 1871 herausgegeben hat[1]). Späterhin ist der Text durch Rahmani nochmals herausgegeben worden[2]). Stellenweise hat sein Text etwas gelitten, teils hat er wieder Ergänzungen. Als Grundlage nehmen wir den Text von Zingerle, der noch mit einer anderen Handschrift eine Kollation aufweist. Alle Ergänzungen, die der Text von Rahmani bietet, werden hier nicht bestätigt[3]).

Die Überlieferung des Textes beruht wohl nur auf den jüngeren Handschriften. Dies braucht uns aber nicht zu stören und unsicher zu machen, weil die nähere Untersuchung uns die Klarheit bringt, daß unser Stück schon Jahrhunderte früher bekannt gewesen ist. Dem Araberbischof Georg muß der Text bekannt gewesen sein, und er muß ihm bei dem Zusammenstellen eines Poems für einen Gedenktag der Mönche und Asketen als Grundlage gedient haben. Um das begreiflicher zu machen, führe ich in der ersten Kolumne einen Teil unseres Textes als Probe[4]) und in der zweiten Kolumne den entsprechenden Teil vom Poem Georgs an[5]).

Monumenta syriaca:	Poemi siriaci:
ܡܢ ܣܓܝ ܚܠܡ	ܕܐܒܪ ܥܒܕ ܩܕܝܫ ܐܒܐ
ܩܕܝܫ	ܡܠܟ ܕܡܬܚܫܒ
ܕܠܝܬ ܡܢ	
ܡܬܫܡ	
ܐܒܐ ܣܓܝ ܒܐ	
ܡܬܚܫܒ	
ܕܥܒܕ ܠܗ	
ܒܐ	
ܐܠܐ ܠܐ ܡܢ	ܐܝܟ ܕܒܬܘܠ ܐܝܟ
ܒܢܝ	ܐܒܐ ܕ ܣܓܝ ܒܐ

1) Monumenta syriaca ex Romanis codicibus collecta, Oeniponti 1869, I, 4—12. Ein Teil des Textes abgedruckt auch bei P. Zingerle, Chrestomatia syriaca, Romae 1871, 275 sqq.
2) Hymni de virginitate II, 81—90.
3) cf. v. 86, 232, 236, 308, 448, 455, 470 und 492.
4) ibid. 5.
5) Poemi siriaci di Giorgio vescovo degli arabi 36, 37, 40, 41.



43. Auf diese schauen die Verständigen
44. und sie wählten das Lobsingen.
65. Und den Tieren gleich wandeln sie umher
66. damit sie würdig werden des Brautgemachs der Freuden.
67. Diese — anstatt der Genüsse

92. Höret die Verständigen und höret die Stimme ihrer Lobgesänge.

174. Er weidet ab auf dem Felde das Kraut der Erde mit den Tieren
175. und all sein Meditieren, auch sein Umgang ist mit Gott.

68. weiden sie ab Kräuter und Wurzeln.

71. Diese — wie die Vögel
72. steigen sie empor, wohnen auf Felsen,

176. Andere sind auf die Berge, auch auf die Felsen geflohen und hinaufgezogen

177. und in die Felsenschluchten, auch auf die Klippen sind sie hinauf gestiegen und haben sich versteckt.

73. von ihnen der Prophet verkündigt,

178. Erfüllt hat sich dort das, was Jesaja der Prophet ausruft:

74. daß sie von den Gipfeln der Berge rufen.

179. „lobsingen werden nämlich die Bewohner der hohen Felsen der Erde."

180. Und auch von den Gipfeln der Berge rufen sie mit ihren Psalmen,

181. neues Lobsingen sollen dem Herrn geben ihre Zungen.

95. Ihre Leiber (sind) Tempel (ναός) des Geistes

48. Und sie wurden alle reine Tempel (ναός) für die Gottheit

96. und ihre Gedanken (sind) der Kirche gleich.

49. sie verließen den häßlichen und unreinen Lebenswandel, der sie gefangen hatte.

213. Sie tragen die Last ihrer Haare

172. Es gibt manchen, dem das Haar seines Leibes groß und sehr lang geworden ist

214. und Qual (von) ihren Kleidern.

173. allein ausreichend zu bedecken durch es seine Glieder.

Unser Stück ist auch ins Griechische übersetzt[6]), und der Text uns in der metrischen Form überliefert worden[7]). Leider ermöglicht der griechische Text aber über die Zeit der Übersetzung keine näheren Anhaltspunkte[8]).

Für dieses Vorgreifen haben wir einen besonderen Grund. Bei der ersten Bekanntschaft mit dem Texte muß es dem Leser auffallen, wie eng die Verwandtschaft zwischen diesem und dem eben besprochenen Schriftstück ist, so daß beide nur der Feder ein und

6) Sermo alius in patres defunctos, Opera omnia, Graece I, 175—180.

7) C. Emereau, Saint Ephrem le Syrien, son oeuvre littéraire grecque. Etudes critiques de littérature et de philologie byzantines, Paris 1919, 40 sqq.

8) Die älteste Handschrift Paris. gr. 598 parch. gehört in das zehnte Jahrhundert. ibid. 37 sq.

desselben Autors entflossen sein können. Manche charakteristischen Züge seien hier kurz erwähnt.

In beiden Schriftstücken ist es dem Autor wichtig zu betonen, daß die Führung bei den Mönchen in den Wüsten durch den Geist ausgeführt wird. Im ersten[9]) wie im zweiten[10]) Schriftstück erregt das Interesse an Todesfällen bei den Mönchen in den Wüsten unsere Aufmerksamkeit. Darin liegt ein wichtiges Akumen der Erzählung bei beiden Schriften. Die Schilderung ist so ähnlich und die Farbentönung so übereinstimmend, daß wir beim Lesen sofort die Überzeugung erlangen, daß hinter diesen Erzählungen ein und derselbe Schreiber stecken muß. In beiden Dokumenten wird geschildert, wie die Engel darum auf die Erde kommen, weil sie scharenweise zu den entseelten Leibern der Mönche gesandt werden, um sie zu begraben und die Raubtiere von ihnen fernzuhalten, bei den irdischen Überresten zu wachen und dort den Gottesdienst zu halten. Derselbe Gedanke, daß die Engel im Dienste der Mönche stehen und über die Mönche in den Wüsten und auf den Bergen Wache halten, ist eine Lieblingsidee Ephraems[11]).

Auch die Phraseologie in beiden Dokumenten ist so ähnlich, daß man diese Ähnlichkeit kaum anders als durch die identische Autorschaft erklären kann. Auf Schritt und Tritt begegnet man denselben Bildern und Redewendungen, wie sie Ephraem hat. Lehrreich ist es, wie der Autor in beiden Stücken eine Vorliebe dafür aufweist, ein Zitat mit dem Begriffe „*ûlsanâ*" zu kombinieren. Hier ist Mk. 8, 36 mit diesem Begriff verbunden[12]). Dort wieder Mt. 10, 38[13]). Jedenfalls ist diese Beobachtung ein bemerkenswerter Beweis für die enge Verwandtschaft der beiden Schriftstücke. Nun aber können wir uns davon überzeugen, wie bei Ephraem „*ûlsanâ*" einer der bedeutendsten Grundgedanken des Mönchtums ist. In seinem armenisch erhaltenen Kommentar können wir deutlich sehen, welche Rolle „*ûlsanâ*" bei ihm gespielt hat[14]). Bei Ephraem ist dieser Begriff so wichtig, daß er ihn benutzt, um sogar damit die Mönche zu bezeichnen[15]).

9) Hymni de virginitate II, 76, 19—77, 12.

10) Monumenta syriaca I, 8 sq. Verse 253—338.

11) Opera selecta, 117, 7—8.

12) Monumenta syriaca I, 7, Verse 181—182. Cod. 25 hat die Ergänzung nicht, wohl aber der Text von Šarfah.

13) Hymni de virginitate II, 66, 9—11.

14) Mortificavit vitam carnis, ne nos per carnem carnaliter vivamus. Factus est magister, non alienis doloribus, sed propria passione docens; ipse enim prius gustavit amaritudinem, ut nos doceret, non per nomen, sed per passionem hominem ejus discipulum fieri posse. Evangelii concordantis expositio, J. B. Aucher — G. Moesinger, Venetiis, 1876, 263.

15) Opera selecta 121, 27.

Die Skizze des Mönchtums in unserem Stück harmoniert sehr gut mit dem Milieu bei Ephraem. Dem Autor steht wieder eine Phase des Mönchtums vor Augen, in der die Anachorese allein dominiert. Die Wüste ist lebendig geworden und wimmelt von Menschen, die die Welt verlassen und die Wüste zu ihrem Wohnsitze gemacht haben [16]). Aber die Mönche wohnen hier einzeln und nur ausnahmsweise zu zweien oder dreien zusammen [17]), „weil sie einzeln sind und sich nicht einander nähern" [18]), „denn sie lieben es, daß sie in der Wüste einzeln sind; so sind sie für sich abgesondert, von allem Bösen bewahrt, und nicht mal durch ein Wort kann einer von seinem Nächsten Schaden erleiden" [19]).

Auch andere Beobachtungen, die wir im vorigen Stück gemacht haben, sind hier möglich. Die Askese ist lokal verbunden mit den Wüsten [20]). Wieder ist dem Autor das Alte und Neue Testament wie ein Musterbuch, in dessen Gestalten er lebt und denkt. Ebenso kommen anderswo nicht erwähnte Zitate, die aber Ephraem im Zusammenhang mit den Mönchen benutzt [21]), auch hier in dieser Anwendung vor. [22])

Was in unserem Dokument als neu hinzukommt, muß noch geprüft werden. Das Interesse des Autors zu betonen, daß die Mönche barfuß gehen [23]), ist auch bei Ephraem zu beobachten [24]). Auch die expiatorische Auffassung des Mönchtums, daß die sündige Welt und die Erde durch Gebete der Mönche aufrecht erhalten werden [25]), ist ebenfalls ein Gedanke Ephraems [26]) und wohl allgemein verbreitet.

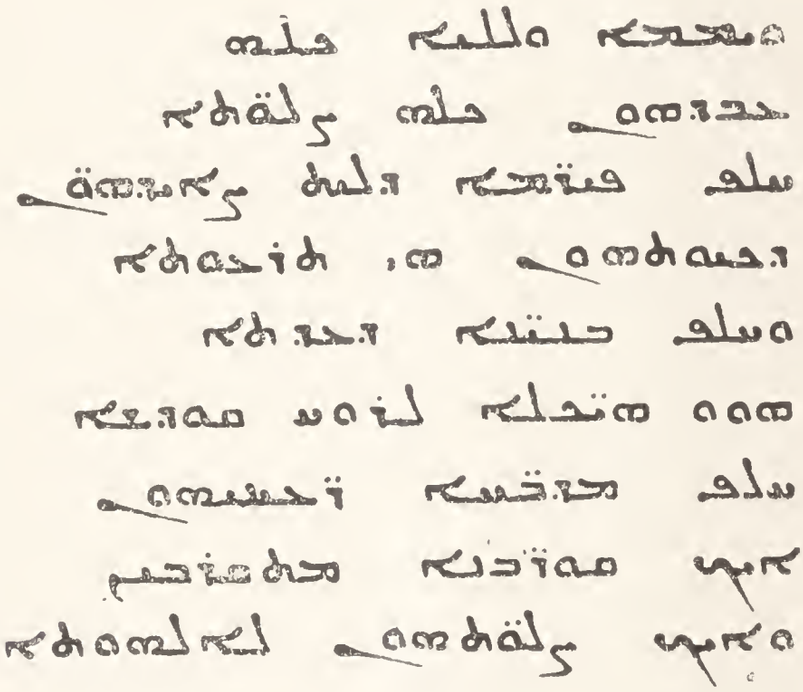
Wenn wir auch in diesen eben erwähnten Punkten den Einklang mit der Gedankenwelt Ephraems konstatieren können, bedürfen wir doch noch weiterer Anhaltspunkte, die uns mit größerer Sicherheit ins Zeitalter Ephraems führen. Zum Glück besitzen wir einige solcher.

Zuerst ist hier wichtig die Beobachtung, daß der Text aus einer Periode stammen muß, wo das Mönchtum sich noch nicht durchgesetzt hatte. Der Autor gesteht, daß die Mönche auch dem Spott und den Beleidigungen ausgesetzt waren [27]). Wir können wohl

16) Monumenta syriaca I, 6, Zeile 159.
17) ibid. 7, Zeilen 169—172.
18) ibid. 8, Zeilen 277—278.
19) ibid. 7, Zeilen 199—204.
20) ibid. 4, Zeilen 7—8.
21) Opera selecta 123, 17.
22) Monumenta syriaca I, 5, Zeile 74.
23) ibid. 5, Zeile 90; cf. 6, Zeile 137.
24) Hymni et sermones, ed. Lamy III, 849, 6—8.
25) Monumenta syriaca I, 12, Zeile 475 sqq.
26) Carmina Nisibena, ed. G. Bickell, Lipsiae 1866, 15, VII, 50—53.
27) Monumenta syriaca I, 11, Zeilen 421—424.

diesem aufrichtigen Geständnis Vertrauen schenken. Es scheint, daß diese Zeilen noch aus einer Periode stammen, in der das Mönchtum noch nicht zum Triumph gelangt ist. Das kann gut unter Ephraem gewesen sein. Denn vom Mönchtum aus der ersten Hälfte des IV. Jahrhunderts schreibt Ishaq, daß die Mönche damals schon wie Herrscher verehrt wurden und ihre Verehrung keine Grenzen mehr kannte[28]).

Hier kommt etwas anderes hinzu, was noch mehr den Ausschlag gibt. Das Dokument enthält nämlich unersetzbare Angaben über das Verhältnis zwischen dem Mönchtum und Kultus. Der Autor erzählt, wie bei den Mönchen die Kirchen und Tempel durch Askese, die Altäre durch Geist und das Opfer durch Gebet ersetzt werden[29]). Diese Stelle verdient ihrer Bedeutung halber hier in extenso gebracht zu werden:



„Und ihr ganzes Tun am Tag und (während) ganzer Nacht ist Beten (Gebete); anstelle der Rauchwerke, die sie nicht haben, steht ihre Reinheit als Aussöhnung; anstelle des Gebäudes der Kirche sind die Tempel für den Heiligen Geist; anstelle der Altäre (sind) ihre Geister; als Opfer werden ihre Gebete der Gottheit dargebracht."

Bei dieser Aussage erweckt die gewisse Sorglosigkeit und Naivität, mit der die Anschauungen wiedergegeben werden, unsere Aufmerksamkeit. Nun aber dürfen wir eins nicht vergessen, daß solche Anschauungen des primitiven Mönchtums durch die Messalianer

28) Opera omnia I, 186, cf. 188, 238.

29) Monumenta syriaca I, 12.

übernommen wurden[30]), wodurch sie aufs äußerste belastet und daher für die Folgezeit verdächtig wurden. Wir hören, wie der Patriarch Flavian (381—404) eine Aktion gegen die messalianische Bewegung eingeleitet und über ihre Verurteilung nach Edessa berichtet hat[31]). Es kommt hier nicht darauf an, ob er tatsächlich noch eine Synode gegen die Messalianer gehalten hat, wie Photius schreibt[32]). Es ist für uns an dieser Stelle belanglos, daß die Existenz dieser Synode nicht einwandfrei erwiesen ist[33]), weil bald darauf eine andere Synode in Side gegen die Messalianer tatsächlich abgehalten worden ist. Nach Photius war das Vorgehen des Flavians durch das Schreiben dieser Synode zu Side von 25 Bischöfen unter dem Vorsitz des Amphilochius von Ikonium veranlaßt. Es scheint aber, daß die Synode doch später abgehalten worden ist. Jedenfalls durch die systematische Gegenarbeit seitens der Kirche — wir hören schon von Aktionen solchen Ausmaßes, wo die Diözesen durchgekämmt wurden[34]) — die primitiven und einst harmlosen Anschauungen über die Substitution des Kultus durch die Askese kompromittiert worden. Demjenigen, der die syrische Literatur kennt und auch die Furcht vor Messalianern, deren Name nur mit Abscheu genannt wurde[35]), ist es kaum denkbar, daß man nach Flavian noch so frei und sorgenlos solche Anschauungen bekennen konnte. Alles das, was in unserem Text mit solchem Freimut und solcher Sorglosigkeit ausgesprochen worden ist, konnte nur in solch einer Zeitperiode zum Ausdruck gebracht werden, wo diese Anschauungen noch nicht kompromittiert waren. Dies kann nur vor Flavian der Fall sein, d. h. in der Lebenszeit Ephraems. Und daß wir es auch hier wirklich mit seinen Anschauungen zu tun haben, beweist uns sein Brief aus-

---

30) Siehe meine Arbeit: Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'église perse. Contributions of Baltic University No. 34. Pinneberg 1947.

31) Theodoretos, Historia ecclesiastica, ed. L. Parmentier, Leipzig 1911, 230.

32) Διόπερ καὶ αὐτος συναθροίζει σύνοδον κατὰ τῶν αὐτῶν αἱρετικῶν, συμπαρόντων μὲν αὐτῷ ἐπισκόπων τριῶν, Βίζου τοῦ Σελευκείας καὶ Μαρουθᾶ τοῦ Σουφαρηνῶν ἔθνους καὶ Σάμου
Photius, Bibliotheca cod. 52, Migne, Patrologia graeca CIII, 88.

33) K. J. von Hefele, Konziliengeschichte, 1873 sqq. II, 48 sq.

34) Λητώϊος μὲν οὖν ὁ τὴν Μελιτηνῶν ἐκκλησίαν ἰθύνας, ἀνὴρ ζήλῳ θείῳ κοσμούμενος, πολλὰ τῆς νόσου ταύτης, σπάσαντα θεασάμενος μοναστήρια, μᾶλλον δὲ σπήλαια λῃστρικά, ἐνέπρησε ταῦτα καὶ τοὺς λύκους ἐκ τῆς ποίμνης ἐξήλασεν.
Theodoretos, Historia ecclesiastica, op. cit. 230 sq.

35) Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'église perse 24.

drücklich [36]). Auch erfahren wir aus seinen Schriften, daß die messalianische Gefahr in seiner Zeit noch nicht akut gewesen ist[37]), und so fehlte bei ihm jeder Grund zur Vorsicht.

Betrachten wir unser Dokument ohne vorgefaßte Meinung, so steht, scheint mir, als Resultat fest, daß Ephraem als Verfasser dieses Schriftstückes gelten darf.

An Zitaten, die wir verwenden können, ist der Text nicht reich. Meistens sind sie Reminiszenzen, ein Zitat ausgenommen [38]), das in folgender Weise wiedergegeben ist:

ܡܢ ܕܒܥܐ ܢܦܫܗ ܗܢܐ
ܢܫܟܚ ܠܗ ܒܗ ܐܝܟ ܡܢ

„jeder, der danach trachtet, daß er hier seine Seele finden werde, wird sie verlieren".

Hier ist wohl die Stelle gemeint, die bei den Synoptikern Mt. 16, 25 = Mk. 8, 35 = Lk. 9, 24 als ὃς γὰρ ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σῶσαι ἀπολέσει ὑατ7ήν erscheint. Unsere Stelle kann aber nicht durch die Benutzung von Pešitta erklärt werden, die die Stelle folgenderweise bringt:

Mt. 16, 25.	Mk. 8, 35.	Lk. 9, 24.
ܡܢ ܕܒܥܐ ܢܦܫܗ ܢܐܒܕ ܗܝ	ܡܢ ܕܒܥܐ ܢܦܫܗ ܢܛܪ ܗܝ	ܡܢ ܕܢܣܒ ܢܦܫܗ ܢܐܒܕ ܗܝ

36) Sein Brief an die Bergbewohner enthält die folgende Stelle über die Mönche:

ܕܟ ܐܢܘܢ ܕܡܬܩܪܒ ܒܟܠ ܕܟܝ ܕܩܘܪܒܢܐ ܕܟ
ܐܦ ܒܡܕܒܪܐ ܗܘܘ ܠܐ ܒܪܚܩܐ ܗܘ ܕܓܫܡܐ .ܕܟܝ ܕܐܡܪ ܐܢܘܢ
ܕܠܐ ܒܢܝ ܠܗ ܕܒܥܐ ܕܟ ܐܢܘܢ ܕܡܬܚܫܒܝܢ
ܐܢܘܢ ܕܟ ܐܢܘܢ ܕܠܐ ܒܢܝ ܕܥܕܬܐ

„(überall) wo das Opfer dargebracht wird, nehmen sie daran teil, auch wenn sie in der Wüste sind; und nicht (deswegen), weil sie dem Leibe nach entfernt sind, sind sie Nicht-Kinder der Kirche, denn in ihrem Glauben sind sie nahe." Opera selecta 121, 6—9.

37) Adversus haereses sermones 22. Ephraem Syri opera omnia, Syriace II, 485.

38) Monumenta syriaca I, 7 col. I. Im Texte Rahmanis, Hymni de virginitate II, 84, steht das Zitat nur mit diesem Unterschiede, daß die zwei letzten Wörter umgestellt worden sind.

Überall in der Pešitta entspricht das Verb vollkommen dem griechischen Äquivalent, das in unserem Zitate dagegen hat die Bedeutung: „quaesivit" „poposcit" „rogavit"[39]) oder „studuit" „petiit"[40]).

So werden wir wieder vor die Frage gestellt, wie diese Variante zu erklären ist.

Syr^{c} und Syr^{s} helfen uns hier nicht weiter, auch auf dem syro-palästinensischen Boden können wir nichts Brauchbares finden. Ebenso hat die abendländische Überlieferung des Diatessaron den Wortlaut, der mit dem Griechischen zusammengeht. Und auch bin ich nirgendwo in der syrischen Literatur auf diese Variante gestoßen. Aber trotzdem muß sie einst existiert haben. Denn was der abendländische Zweig der Überlieferung uns nicht aufbewahren konnte, ist uns erhalten geblieben im Orient, wo ein gütiges Geschick sie uns behütet hat. Das arabische Diatessaron, das gewöhnlich viel vergessen und nur selten etwas erhalten hat, bereitet uns diesmal eine angenehme Überraschung, wenn es einen Text bietet, den wir gut gebrauchen können[41]). Sein Text lautet an dieser Stelle so:

وكل من يحب ان

يحيي نفسه يهلكها

„und jeder, der trachtet, daß er lebendig
mache seine Seele, wird sie verlieren".

Der hier angewandte arabische Ausdruck kann unmöglich weder das griechische θέλῃ, noch das syrische Verb „*s(h)bâ*" bei der Pešitta wiedergeben, sondern ist tatsächlich ein Äquivalent vom syrischen Worte „*b'â*", benutzt in unserem Zitat. Infolgedessen hat auch im Originaltext seiner syrischen Vorlage derselbe Ausdruck gestanden, der im obigen Zitat wiedergegeben ist und den wir als ein beachtenswertes und kostbares Rudiment vom Diatessaron erkennen.

So wird die Richtigkeit der Annahme über die Autorschaft Ephraems, die schon vom kirchengeschichtlichen und literar-kritischen Standpunkt aus als das Gegebene erscheinen will, noch durch die eben gemachte Beobachtung ausdrücklich bestätigt.

39) R. Payne Smith, Thesaurus syriacus 556.
40) C. Brockelmann, Lexicon syriacum, Halis Saxonum 1928, 82.
41) Tatiani evangeliorum harmoniae arabice 91.

III.

Jetzt wenden wir uns wieder zu dem Stücke zurück, welches wir früher übergangen hatten, dem Text mit der Überschrift: „Über die in der Stille Sitzenden und über den Weg der Gerechtigkeit und über das Befreitsein", herausgegeben durch Zingerle.[1]) Den Paralleltext haben wir in der Ausgabe von Rahmani.[2]) Die Differenzen überschreiten nicht die Grenzen der kleinen Abweichungen und belanglosen Ergänzungen.[3])

Das genaue Nachforschen zeigt, wie der Charakter dieses Dokuments wesentlich anders ist als der der beiden früher besprochenen Texte. Von Ephraem kommend, befinden wir uns plötzlich in einer ganz anderen Umgebung. Schon die Form ist verdächtig. Abgesehen von dem kurzen Schluß des Stückes stellt das Dokument ein Kompendium von Geboten und Verboten dar, mit einem Wort — eine Art Regelbuch. Wir hören aber nirgends, daß Ephraem auch Mönchsregeln zusammengestellt hätte. Hätte er wirklich eine solche verfaßt, so könnten wir ihre Nachwirkung auf irgendwelche Art und Weise feststellen.

Auch dem Inhalte nach gibt es Beobachtungen, die mit der Verfasserschaft Ephraems in scharfer Kollision stehen. Die Anschauungen über die Askese sind nach dem Prinzip der Mäßigkeit orientiert. „Lege dir das Fasten bis zum Abend auf und sei nicht gierig im Essen", „verringere etwas von dem, was deinem Magen zukommt", „verringere etwas von deinem Schlafe", „verringere etwas von deinem Reden", „schlafe auf der Erde auf deiner Decke"[4]) usw. Dasselbe muß auch über den Wert der Arbeit gesagt werden: Der Grundsatz „arbeite und mühe dich ab mit der Arbeit deiner Hände"[5]) erweckt kein Vertrauen, weil Ephraem im arbeitslosen Leben, im Umherwandern und in der primitiven Lebensweise der Naturkinder das höchste Ideal des engelgleichen Lebens erblickt hat.

So gibt es noch manche andere Beobachtungen, die ihrerseits denselben negativen Eindruck befestigen.[6])

---

1) Sermones duo 31—36. Teile davon sind noch abgedruckt worden in R. Zingerle, Chrestomathia syriaca 279 sqq.
2) Hymni de virginitate II, 48—52.
3) Bei Zeilen 64, 104 je eine Zeile und nach der Zeile 112 vier Zeilen Ergänzung.
4) ibid. 32, 31—40.
5) ibid. 32, 43—44.
6) Auch gehen die Anschauungen über die Grundbegriffe auseinander. Hier versteht man unter „*karjûtâ*" die Traurigkeit, die im Mönchtum verboten ist, ibid. 34, 145—146. In der von uns schon untersuchten Schrift Ephraems bittet Ephraem um ein Herz, das vollkommen von „*karjûtâ*" gefüllt ist. Hymni de virginitate II, 73, 2. In demselben Sinne wird „*karjûtâ*" auch in der Zeile 6 benutzt.

Zu demselben Resultat kommen wir auch auf lexikalischem Wege. Begriffe, die bei Ephraem die wichtigsten und häufigsten sind, fehlen hier ganz. Und diejenigen, die hier erscheinen, sind vollkommen neu. Nichts hören wir von den Bergen und Wüsten als Wohnsitzen der Mönche, sondern hier dominieren „*kûr(c)hâ*" (Zelle) und „*qelîtâ*" (κελλίον)[7]) — Ausdrücke, die in dem Briefe Ephraems, in seinen Hymnen und auch in den beiden eben besprochenen Stücken überhaupt nicht vorkommen. Sogar die Mönche selbst tragen hier einen fremden Namen[8]), von weiteren Abweichungen überhaupt nicht zu sprechen. Alle diese Merkmale fallen zu Ungunsten der Autorschaft Ephraems ins Gewicht.

So kann dieses Dokument als eine Schrift Ephraems vor der Kritik nicht bestehen.

Dabei vermag ich die Tatsache nicht mit Stillschweigen zu übergehen, daß in einzelnen Stellen manche Reminiszenzen aus Ephraems Schriften anklingen. Dadurch gewinnt man den Eindruck, daß es sich um eine anonyme Kompilation handelt — in der sogar eine Formel des Glaubensbekenntnisses nicht fehlt [9]) — die einige echte Gedanken und Ausdrücke Ephraems verwertet hat. So sind in diesem Stück Zeichen späterer Zeit zu entdecken, und wir können den Entstehungsort wohl in den späteren Klosterkreisen suchen. Über die bloße Wahrscheinlichkeit wird allerdings hier wohl nie hinauszukommen sein.

7) Sermones duo 32, 30. 50; 33, 99; 34, 151; 35, 184. 195.
8) ibid. 32, 58; 35, 164.
9) ibid. 33, 85—86.

IV.

Im dritten Bande der römischen Ausgabe der Werke Ephraems ist in der Sammlung De diversis sermones ein Sermo XVI De peregrinatione abgedruckt[1]). Er ist nur ein Torso, von dem nur der kurze Anfang erhalten und der Rest verlorengegangen ist. Im Jahre 1896 erschien in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie ein Text, herausgegeben durch A. Haffner[2]). Er war der Ansicht, den verlorengegangenen Teil der Homilie entdeckt zu haben. So wurde ein Text der Öffentlichkeit übergeben, der außer dem bisher bekannten fragmenterischen Anfang noch die Fortsetzung des syrischen Textes enthielt.

Die Ansicht Haffners kann nicht bestehen bleiben, denn beim aufmerksamen Lesen entsteht sogleich ein Verdacht vom Standpunkt der Komposition aus. In der Tat, verschiedene Text-Stücke sind hier ohne Zusammenhang einfach nebeneinander zusammengefügt, so daß die Nahtstellen allzu deutlich zu sehen sind.

Die nähere Nachprüfung des Textes bringt den entscheidenden Beweis. Weder Haffner noch Bickell, der ihm beratend zur Seite gestanden hat, haben bemerkt, daß der Text, der in den Strophen 20—34 als neue Fortsetzung des schon bekannten Anfanges abgedruckt ist, früher schon bekannt und sogar Druckschwärze gesehen hatte, in der Ausgabe von Zingerle[3]). Dieses Stück gehört dem ersten Dokument an, das wir schon untersucht haben. Außerdem ist der Text Haffners noch schlecht und lückenhaft, weil einiges dort ausgefallen ist, was im Text bei Zingerle und Rahmani noch steht[4]). Auch die Gründe des Ausfallens sind ersichtlich. Augenscheinlich haben die letzten Worte der Strophen, die gleichlautend sind, den Abschreiber irregeführt, so daß er die Zeilen übersehen hat (Homoioteleuton).

Wie das vorige, so kann auch das folgende Stück nicht bestehen bleiben. Die folgenden Strophen 35—39 bei Haffner[5]) sind ebenso schon früher gedruckt worden in dem Dokument, das wir an zweiter Stelle untersucht haben[6]). Auch hier ist der Text Haffners wertlos, weil der Abschreiber nicht sorgfältig genug bei seiner Abschrift gewesen ist.

Dadurch ist von der vermeintlichen Entdeckung nichts übrig geblieben.

---

1) Ephraemi Syri opera omnia, Graeca III, 650 sq.
2) Die Homilie des heiligen Ephräm von Syrien über das Pilgerleben. Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse, Wien 1896, Band CXXXV, IX.
3) Sermones duo 15 sq., 345—412 = Hymni de virginitate II, 72, 8—73, 12.
4) Sermones duo 15 sq., 385—388; 397—400; 405—408 = Hymni de virginitate II, 73, 2—3; 6—8; 9—11 fehlen im Texte Haffners.
5) Die Homilie 8.
6) Sermones duo, 33, 113—136 = Hymni de virginitate II. 50, 10—19.

Haffner hat auch einen Garschuni-Text hinzugefügt[7]), der nichts anderes ist, als eine arabische Übersetzung der wertlosen syrischen Kompilation, geschrieben in einem späteren arabischen Dialekt und jüngere grammatische Formen enthaltend[8]).

Was von dieser Homilie übrigbleibt, sind die Strophen 1—20, deren Text wir in der römischen Ausgabe schon früher besaßen.

Schwer ist es, ein Urteil über diesen kurzen Text zu fällen. Burkitt hat ihn in die Liste der genuinen Schriften nicht aufgenommen, weil ihm hier keine neutestamentliche Zitate zur Verfügung standen und weil sich über das Alter der Handschrift nichts Bestimmtes sagen läßt.[9])

Es ist nicht zu leugnen, daß das Stück manche Merkmale trägt, die eine Verwandtschaft mit Ephraem aufweisen. So scheint auch das Bild des Mönchtums frei, labil und primitiv zu sein. Die Mönche schlafen auf der Erde, wo der Stein als Kissen dient[10]). Besonders aber weist noch eine andere Beobachtung in diese Richtung. Das Mönchtum hat sich noch nicht überall durchgerungen. Sie wirkten in einer Periode, wo sie den Verspottungen und Beschimpfungen ausgesetzt waren. Wir haben vor uns eine ganze Liste von Schimpfnamen: Diebe, schlechte Sklaven, Bettler, Vagabunden, vom Satan Besessene und Toren[11]). Hier wird noch gesagt, daß solche Beschimpfungen zum Anteil derjenigen gehören, die sich dem Mönchtum hingeben wollen.

Was sonst noch zugunsten der Verwandtschaft mit Ephraem geltend gemacht werden kann, scheint mir ganz ohne Belang zu sein.

Doch der Text ist zu kurz und die Anzahl der Merkmale zu klein, um sich hier ein Urteil zu erlauben. Um die Berechtigung des Ausspruches auf die ephraemische Autorschaft zu kontrollieren, fehlen uns die Mittel.

* * *

Befaßt man sich eingehender mit dem literarischen Nachlaß Ephraems, so hat man oft das Gefühl, in einem uferlosen Meere herumzuschwimmen. Unechte Schriften wirken irreführend und über manche der wichtigsten Fragen gehen die Ansichten himmelweit auseinander. Nur selten will sich ein festes Stück Land zeigen, von dem aus man sich orientieren und Umschau halten kann. Diesmal haben wir festes Land unter Füßen gespürt, von dem aus wir Ausschau halten konnten, wenn auch in einem beschränkten Umkreis.

---

7) Die Homilie 12 sq.
8) ibid.
9) S. Ephraim's Quotations from the Gospel 24.
10) Ephraemi Syri Opera omnia, Syriace III, 650 F.
11) ibid. 651 A. B.

Summary.

Ephrem of Edessa, the renowned Syrian Father left us an enormous literary heritage. At the same time this mass of literature, resembling a gigantic convolutum, has presented us with a lot of literary problems. The question is what has tradition handed down correctly and what must be considered as a later addition decorated with the name of this famous monk of Edessa. In the history of Syriac literature this is a very complicated problem and it can only be approached and elucidated step by step.

In this study I have submitted a small series of ascetical treatises to examination. Here it is worthy of mention that an examination of these ascetical treatises is indispensable to all those who have the intention of elucidating the ecclesiastical-historical development of earlier periods in Mesopotamia.

The first document to be examined is a treatise edited by P. Zingerle, S. Patris Ephraemi Syri Sermones duo (Brixen 1868) 3—28 = Hymni de virginitate, ed. Ign. E. Rahmani. Vol. II,66—80. A series of important indications commands our attention. Firstly, the sphere of asceticism is very singular. Closer investigation proves that the picture given here coincides entirely with the portrait of the monachal development in the second part of the fourth century in Mesopotamia. The author gives a detailed description of monachism and its customs, but he is only acquainted with anachoretism. Not a trace of the monasteries is to be found.

This result finds support in other observations. Our document displays several more or less weighty characteristics which easily conform to Ephrem's authorship as far as he is known to us trough his authentic writings. Closer investigation shows, too, that its world of ideas and conceptions completely coincides with that of Ephrem. The same result is attained by the investigation of the lexical and phraseological aspects of this document. This multifarious examination cogently confirms that a most intimate connection must exist between this document and Ephrem's authentic writings. All this increases our confidence and confirms us in the assumption that Ephrem is the author of this treatise.

There is a possibility of submitting this conviction to a final proof from another aspect, namely by the question as to what was the text of the New Testament used by the author. As is wellknown, Ephrem used without exception the Gospel-Harmony of Tatian, i. e. the Diatessaron. Our investigation provides clear evidence here. In all those places in which the author uses his New Testament, we meet with a text of entirely singular character. Thanks to the supply of Syriac, Arabic, Coptic and Georgian material, the rare variants and digressions of these readings can be elucidated as remarkable

readings of Diatessaron itself. So I venture to conclude that tradition has transmitted the authorship correctly and that this treatise can legitimately bear Ephrem's name.

The second treatise is edited by P. Zingerle, Monumenta syriaca ex Romanis codicibus collecta. Vol. I (Oeniponti 1869) 4—12. = Hymni de virginitate. Vol. II, 81—90. Its relation to the first document is quite obvious. For this reason the idea presents itself that both treatises must have been written by the same author. We find ourselves in the same sphere of monachism. The views, ideas and conceptions are entirely identical, as well as the phraseology and even some outstanding idiosyncracies. All this conforms excellently with what we learn from Ephrem's authentic writings. The views on the worship are particularly instructive. It is difficult to believe that the author, if he belonged to the ecclesiastical circles, can have lived much later than the third quarter of the fourth century.

Here also the final proof is possible. The author gives only one quotation. But this one quotation is actually taken from Diatessaron. So my conviction is that tradition is reliable here and that the treatise is entitled to be considered as a work of Ephrem's.

The third treatise is edited by P. Zingerle, Sermones duo 31—36 = Hymni de virginitate, ed. Rahmani. Vol. II, 48—52. Examination elucidates the essentially divergent character of this document. We meet with entirely different views and conceptions, as well as with another stage in the development of monachism. The vocabulary is also quite different. This piece cannot come from Ephrem's pen. On the contrary, we have to do with an anonymous compilation of a later period.

The last treatise subjected to examination was edited by A. Haffner, Die Homilie des heiligen Ephräm von Syrien über das Pilgerleben. Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse. Band CXXXV, IX (Wien 1896). He was of opinion that he had discovered the text of a homily of Ephrem's, the short introduction of which was preserved and edited by Assemani in his large edition in Rome. But examination proves how little we can depend on Haffner's opinion. In reality it is a compilation taken from two of the treatises discussed here. These pieces are moreover very negligently transcribed so that this document is of no value whatever.

ܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ ܕܒܝܬ ܡܪܕܘܬܐ
Syriac Literature: Ephraim
Beth Mardutho Library